Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mai 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Vie contemplative et vie active

Le P. Lemonnyer a jadis traduit et annoté les questions de la Somme consacrées à la vie active et contemplative et aux états de perfection chrétienne. Ces textes de saint Thomas sont fondamentaux. Bien des problèmes, posés plus que jamais par les exigences modernes d'un apostolat qui doit se mêler de plus en plus au monde, y trouvent leur exacte lumière. Mais il n'est pas inutile, pour saisir toute la fécondité de ces notions, de les considérer telles qu'elles se présentent dans la synthèse même de saint Thomas d'Aquin : abstraites sans doute de toutes les connexions temporelles, mais reliées dans une vue très haute de sagesse théologique. C'est le propos de ces brefs chapitres que de manifester l'ordre des diverses notions utilisées par saint Thomas dans son traité de la vie humaine et de l'état religieux. Nous y montrerons successivement le sens de sa distinction des deux vies; la portée de sa définition de la vie contemplative; les aspects divers sous lesquels il conçoit la notion de vie active; et enfin les rapports qu'il établit entre la vie active et contemplative et l'état religieux. Les conséquences pratiques doivent suivre à une vue lucide des choses. Cet effort de clarté motive la simplicité et de dépouillement volontaire de cet exposé.

Distinction des deux vies

En intitulant le volume de la Somme (1) consacré à ce

(1) *Somme Théologique*, qq. 179-189. Éditions de la Revue des Jeunes.

sujet : *La Vie humaine*, le P. Lemonnyer allait d'emblée à l'essentiel de la question. Ce qui est ici premier, c'est l'idée de *vie*. Et c'est spécialement en étudiant les conditions et les exigences d'une vie *humaine* qu'on conclut à la distinction de celle-ci en vie active et contemplative. Opérer cette distinction, ce sera, du même coup, montrer l'essentiel de leurs rapports. On ira plus loin en se rappelant que notre vie humaine est une vie *surnaturelle*. Les exigences de la charité motiveront encore ce double aspect actif et contemplatif.

1. *La notion de vie*

C'est de là que part saint Thomas. On relira volontiers ici son texte si dense (q. 179, art. 1). J'utilise — en la précisant sur un point — la traduction du P. Lemonnyer :

> Méritent à proprement parler le nom de vivants les êtres qui se meuvent ou agissent d'*eux-mêmes* (*ex seipsis*). Mais ceci plus que tout convient à un être *à raison de lui-même* (*secundum seipsum*), qui lui est propre et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle en l'opération qui, plus que tout autre, lui est propre et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par le mouvement local [*in hoc quod sentiunt et moventur* : par le mouvement dont la sensation est le principe], celle des hommes par la pensée et l'action raisonnable.
>
> En vertu du même principe la vie de tel homme sera donc ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. C'est aussi en cela, remarque Aristote, que chacun veut avoir plus spécialement commerce avec ses amis. Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent principalement à la contemplation de la vérité, tandis que d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, l'on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative.

Laissons pour le moment cette division — dont nous voyons ici saint Thomas faire surtout une question de

fait et d'observation — pour nous attacher à l'idée dominante qu'il veut nous suggérer : la vie. Prenez-y garde, semble-t-il nous dire, il y aura vie active ou vie contemplative, non seulement quand vous verrez des gens livrés aux occupations pratiques ou spéculatives, mais quand ils en seront *préoccupés*, quand ces opérations seront pour eux l'objet même de l'*intention* qui meut et organise toutes leurs activités. Il faut ici prendre *intention* au sens le plus formel qu'il possède dans la langue morale de saint Thomas. L'*intendere* est, dans l'activité humaine organisée, ce qui met tout en branle et lui donne son sens. C'est le mouvement foncier du vouloir appliqué aux grands buts que nous poursuivons. Le texte de l'article de saint Thomas que nous venons de citer est, à ce point de vue, d'une rigoureuse plénitude : « *Vita unius cujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit.* » Objet aussi des échanges amicaux : « *Et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico.* » Notation d'une grande portée, en cet article, car elle évoque d'emblée l'usage que saint Thomas a fait, dans la IIª IIªe, du « convivere » aristotélicien, l'appliquant au partage de la vie divine.

On voit le plan d'*intériorité* où nous sommes dès l'abord placés. On ne se contente pas de regarder l'extérieur. La vie jaillit du dedans. Elle est dans l'inclination fondamentale où se révèle premièrement la nature d'un être, et qui le meut à toutes les opérations par le moyen desquelles il atteindra sa fin. Rien de plus profond. De plus organique aussi. La vie, parce qu'elle procède d'une inclination fondamentale, spécifique, suppose un ensemble d'activités *organisées*. Il y a en elle une unité profonde, c'est une synthèse : point qu'il ne faudra pas oublier quand nous distinguerons les deux aspects fondamentaux de la vie humaine. Le problème sera d'unifier en nous action et contemplation. Il se résoudra dans la mesure où nous serons attentifs à l'idée de *vie*.

Cette intériorité, propre à la vie, saint Thomas en marque magnifiquement la perfection croissante avec les dif-

férents degrés des êtres. Ce qu'il rappelle ici en quelques mots, il le développe avec plus d'ampleur dans un admirable chapitre du *Contra Gentiles* (lib. IV, cap. XI), qui s'achève en la considération de la vie absolue, la vie divine. Il n'est pas inutile d'en évoquer ici les traits principaux. Car, à considérer ainsi, dans sa ligne essentielle, l'ascension des degrés de la vie, nous verrons s'affirmer avec force le primat absolu de la contemplation. En Dieu, la vie suprême, absolue, est contemplation bienheureuse.

S'agit-il en effet de la vie des plantes, l'intériorité est ici à son moindre degré. La plante cherche au dehors ce qui la nourrit. Son fruit, mûr, se sépare d'elle. Et le cycle recommence. L'intériorité grandit chez l'animal. Une perception intérieure est au départ de son activité motrice. Mais la sensation elle-même est provoquée par l'extérieur. Le mouvement qu'elle suscite, et qui dénote un degré nouveau de vie, s'achève encore au dehors. Avec l'homme, l'intériorité s'accroît à nouveau. Le but même de son action, il le porte en sa pensée, il le juge. Bien plus, il connaît non plus seulement pour agir, mais pour connaître. La vie spirituelle est *possession*, non seulement de son action, mais de soi-même et du monde. La connaissance attire les choses en soi-même pour les posséder en leur mode intelligible. Le mouvement de la vie s'achève ici au dedans. Mais avec bien des imperfections encore. Nos connaissances demeurent tirées du sensible. Elles s'expriment en une fragmentation, un morcellement d'idées. Dieu seul tire tout de lui-même. Il *est*, purement et simplement, et en lui l'être et l'intellection s'identifient. Et si cette pure lumière qu'il est, est éminemment féconde, et comme toute vie porte son fruit, celui-ci demeure, Verbe engendré, en l'unité divine. Au suprême degré de la vie nous découvrons donc l'intimité absolue d'une contemplation bienheureuse, épanouie dans le Verbe divin et achevée par la spiration d'amour.

Dieu n'a point d'autre vie que celle qui s'épanouit ainsi en l'éternelle possession de son être. Si sa transcendante bonté fait jaillir toute la création que sa Providence

gouverne, c'est plénitude librement débordante. Mais on ne parlera point de vie active. Ou plutôt on dira que l'éminence divine est au-delà de notre distinction de vie contemplative et vie active. Que Dieu possède, en la simplicité de son être, toutes les perfections qui vont se fragmenter ensuite chez ses créatures.

Parmi celles-ci, les plus proches de lui et les plus simples, qui sont les anges, demeureront de grandes créatures contemplatives. Si puissants que soient les esprits purs pour illuminer les autres esprits, et même pour agir sur l'univers matériel, leur vie est essentiellement contemplative. L'ange même qui, selon saint Thomas, meut les sphères astrales, demeure un contemplatif, ne faisant rien que selon ce qu'il voit en Dieu.

C'est chez l'homme que les fonctions de l'intelligence vont se distinguer en spéculative et pratique, que deux vies, mutuellement ordonnées et complémentaires, la vie active et la vie contemplative, vont venir analogiquement imiter la très pure perfection divine.

2. *La vie humaine, active et contemplative*

Cette division, écrit saint Thomas [qu. 179, art. 2], concerne la vie humaine qui se définit elle-même en fonction de l'intelligence. Or, l'intellect se divise en actif et contemplatif. L'activité intellectuelle, en effet, peut avoir pour fin soit la connaissance de la vérité — et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif —, soit quelque action extérieure — et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou actif. D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et contemplative.

Voici un article dont la brièveté est pleine de choses. Je l'intitulerais volontiers réhabilitation de la vie active. Nous nous plaçons en effet fréquemment, quand nous employons cette notion d'activité, à un plan bien moins profond que ne fait saint Thomas. Volontiers des âmes aspirant à la vie contemplative ne verraient dans l'activité que sa forme extérieure : les occupations matérielles, et tout

leur encombrement. Saint Thomas, attentif à la vie, voit les choses du dedans. Et il s'intéresse à la vie *humaine*. Certes, s'il s'agissait d'une activité routinière, mécanisée, il pourrait n'y avoir là plus rien d'humain. De même qu'il exclut de la vie humaine la « vie de plaisirs » qui, au dire d'Aristote lui-même, est une « vie bestiale » (sol. 1), on peut en exclure l'activité machinale, matérialisée, qui non seulement ne mérite plus le nom de vie humaine, mais à peine même celui de vie.

En réalité, en distinguant ici vie contemplative et vie active, nous ne faisons autre chose que distinguer les deux grandes fonctions de l'intellect humain, celle qui regarde la possession du vrai, celle qui regarde l'organisation de l'action.

La possession du vrai. Cette fonction de l'intelligence est la plus haute : celle où s'affirme premièrement notre dignité d'esprits, capables de posséder non seulement les biens matériels et relatifs dont toute la possession consiste à en pouvoir *user*, mais les biens absolus, et Dieu même, dont on n'*use* plus, mais dont on *jouit*, parce qu'ils ont pour nous valeur de fin.

L'homme, naturellement créé en cette dignité spirituelle, est donc par son essence un « animal contemplatif ». Sa fin dernière est là. Il ne s'en peut désintéresser absolument, même si ses préférences immédiates, ici-bas, le portent à l'action. Finalement, il y a en lui un appétit de possession que seule la contemplation éternelle de Dieu sera capable de rassasier.

Mais il est non moins vrai qu'il ne peut se passer d'exercer son intelligence pratique. Cette distinction des « deux vies », fondée sur la nature de l'intellect humain, exige du même coup leur indissoluble lien.

Marquons d'ailleurs ici ce que nous disions il y a un instant, la dignité de cette activité pratique, qui, pour être humaine, doit être œuvre d'intelligence. C'est l'intelligence humaine occupée d'organiser, d'ordonner et de gouverner. C'est à cette hauteur qu'il faut considérer, pour en voir toute la portée, le concept de *vie active*. Les

occupations extérieures, le soin des choses matérielles et terrestres n'y rentrent que pour autant qu'elles sont matière à ce haut exercice d'intelligence occupée à gouverner notre activité entière. Ce domaine est immense. Il est en nous d'abord, et nous-même : c'est notre activité entière, pour autant qu'elle sort de nous et que nous avons à l'ordonner. Qu'il s'agisse de bien régler nos vouloirs et nos amours les plus spirituels ou nos rapports avec le prochain, qu'il s'agisse de maîtriser et d'utiliser toute notre richesse intérieure de sensibilité, d'émotivité, qu'il s'agisse d'user comme il faut des biens extérieurs à nous, ou d'employer tous nos « savoir-faire » : en tout cela, l'intelligence pratique met sa claire ordonnance. On voit donc que la « *vie active* » est quelque chose de très grand, étant vie humaine, exercice de l'esprit.

En vérité, elle nous apparente à Dieu même. Quand saint Thomas inaugure sa Morale, il l'exprime en quelques mots : Dieu, dit-il, a fait l'homme à son image et ressemblance, en le faisant maître de gouverner son action. Par la vie active ainsi conçue, nous imitons donc une très haute perfection divine, celle de sa sagesse créatrice et de sa Providence. Sans doute, la *vie* divine reste essentiellement l'intimité de sa lumière et de son amour bienheureux. Mais, dans la simplicité plénière des divines perfections, la souveraine sagesse, qui préside aux œuvres de Dieu, resplendit d'un très vif éclat. La vie active, non seulement nous la fait imiter, mais elle nous fait entrer — car c'est jusque-là que va notre *assimilation* aux perfections divines — en coopération avec Dieu qui, selon son plan providentiel, *gouverne* l'univers créé. En appliquant notre intelligence à bien gouverner notre vie et à utiliser au service du prochain nos savoir-faire, nous entrons dans le plan divin, nous le servons.

Il reste que la fonction spéculative de l'intelligence humaine est plus haute. Elle nous assimile à Dieu non plus seulement en gouvernant notre action à l'image de sa Providence, mais en le prenant lui-même comme objet. Ouverte à tout l'*être*, l'intelligence est affamée de

Dieu. En cette connaissance elle trouvera sa fin dernière.

La vie humaine tout court est donc finalement contemplative, quelle que soit la dépense d'activité pratique exigée de nous. Si l'on distingue des *vies* actives et des *vies* contemplatives, c'est qu'il arrive, très normalement d'ailleurs, que la contemplation ou l'activité pratique prennent chacune le premier rang. Ainsi l'observait saint Thomas dans l'article 1. Et il s'agit alors, dans cette primauté donnée à l'action ou à la contemplation, non pas des occupations les plus nombreuses, mais des occupations *préférées* : notre *vie* est là où nous porte notre inclination dominante.

3. *La vie humaine surnaturelle, active et contemplative*

La distinction — et la liaison obligée — des deux vies, se prend formellement des caractères propres à la vie *humaine*. La vie surnaturelle — participation à la vie divine — nous étant donnée comme une *surnature*, épouse exactement la structure de notre nature humaine qu'elle surélève. La distinction fondamentale de la vie active et de la vie contemplative demeurera donc. Toutefois, puisqu'il s'agit ici d'une participation à la vie divine elle-même, il faut s'attendre à ce que le primat de la vie contemplative s'affirme d'une façon nouvelle.

Nous entrerons en plus de détails en examinant ultérieurement ce que saint Thomas nous dit de la vie contemplative en elle-même et des rapports qu'elle soutient avec la vie active. Ici nous posons simplement le principe de leur distinction, quant à la vie surnaturelle.

Pour le saisir exactement, il faut nous rappeler encore la définition de la vie, donnée par saint Thomas. La vie d'un chacun, dit-il, est là où le porte sa principale inclination. Or, dans notre vie surnaturelle, jaillissement d'activités issues de l'état de grâce, quelle est l'inclination primordiale, le « pondus naturale », sinon la divine *charité*. Si, en tout être, une inclination foncière est au

départ de toutes ses activités multiples et les unifie pour en faire vraiment *une vie*, dans l'ordre de la grâce cette inclination de nature n'est autre que la charité. C'est celle-ci et ses exigences qu'il faut donc examiner, si l'on veut avoir le principe propre de la distinction de la *vie* surnaturelle en active et contemplative.

Or, que nous dit saint Thomas ? Que la charité est amitié avec Dieu, et que le propre de l'amitié c'est de *vivre* ensemble, de partager la vie. Relisons l'article 1 : « *Vita unius cujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico.* » Or, voici une vie dont l'inclination principale elle-même est amitié divine. Elle tend de tout son poids à partager la vie de l'ami qui nous fait part de son intimité. Pourrait-elle être autre chose qu'une vie contemplative ? Nous verrons ultérieurement, en effet, comment toute l'activité vertueuse et pratique qu'inspire la charité est polarisée par cet appel profond à l'intimité divine, immanent à l'état de grâce. Cependant, cette activité pratique qu'inspire la charité elle-même pourra prédominer. Des phases se succéderont de vie active et de vie contemplative. Mais l'inclination foncière de la charité, même si elle ne s'explicite pas encore, sera toujours l'intimité divine.

Il nous faut, d'autre part, considérer que Dieu n'est pas le seul objet de l'amour de charité. Il en est l'objet spécifique, essentiel. Mais l'amour que nous lui portons s'étend à tous ceux que lui-même appelle à partager avec lui, un jour pleinement, et dès à présent quelque peu, sa bienheureuse intimité. Il est remarquable, à ce point de vue, que l'amour du prochain soit lui-même, foncièrement, et je dirais essentiellement, intégré à la vie contemplative. Ainsi le veut la nature même de la charité, qui nous fait premièrement regarder nos frères comme associés avec nous à la vie divine. Nous sommes appelés à partager un jour la vision béatifiante. Notre meilleur bien, ici-bas, est de parler ensemble de Dieu, de communiquer notre contemplation. On voit par là déjà comment la

vie apostolique sera d'essence contemplative; et comment la vie contemplative la plus pure, ne pouvant se désintéresser du prochain, par le moyen de la prière étendra son fruit à l'humanité entière.

Il reste néanmoins que c'est l'amour surnaturel du prochain qui donnera lieu au plus grand déploiement d'activité pratique que connaît la vie surnaturelle.

Au service de nos frères misérables, la charité bienfaisante utilisera tous les savoir-faire, toutes les techniques, et l'ingéniosité pratique devra se faire multiforme pour mieux servir. De même, les vertus morales auront là l'occasion de s'exercer vigoureusement; et ce sage gouvernement de nous-même, en quoi consiste premièrement la vie *active*, trouvera un motif tout spécial dans les exigences de justice, de douceur, de modération et de détachement de soi qu'exigent les rapports sociaux.

Nous y reviendrons, n'ayant dessein ici, dans une première vue d'ensemble, que de justifier l'exacte portée de la distinction des deux vies.

Résumons très brièvement les points principaux : A considérer la notion de vie, nous voyons que sa distinction en active et contemplative est propre à l'homme. Elle est fondée sur la distinction des deux fonctions de l'intelligence caractéristiques de la vie humaine : la saisie du vrai et le gouvernement de nos activités pratiques. La vie surnaturelle, en nous assimilant à la vie même de Dieu en son intimité, et non plus seulement à ses grandes perfections analogiques, accentue le caractère premièrement contemplatif de notre vie, car la vie divine est contemplation d'amour. La distinction de la vie active s'y trouve cependant maintenue : tant par l'exigence d'un sage gouvernement de notre vie que par les exigences propres à l'amour du prochain. Mais même cette charité pour notre prochain garde, par la contemplation, son orientation foncière vers le partage de la vie divine et de sa bienheureuse intimité. D'où la prédominance de la vie contemplative qu'il nous faut maintenant étudier pour elle-même.

II. — La vie contemplative (IIª IIæ, q. 180)

Pour saisir la portée de l'enseignement de saint Thomas en cette question sur la vie contemplative, il faut se rappeler l'importance accordée en tout ce traité à la notion de vie, telle que nous venons de l'exposer. Il ne s'agit pas seulement ici de contemplation, mais de *vie* contemplative. Cette doctrine en reçoit une réelle ampleur.

La vie, on le sait, implique non seulement telle ou telle forme d'activité, mais suppose que celle-ci vient du dedans, portée par une inclination profonde, jaillissant de ce qu'il y a chez le vivant de plus intérieur. Parler de vie contemplative, c'est donc relier la contemplation à tout l'ensemble de l'activité humaine, saisir ses sources profondes, la considérer comme le terme et l'objet d'une inclination essentielle qui entraîne et unifie tout. Ainsi se comprendra le rôle de la charité dans la vie contemplative. De même l'unification, dans un même courant vital, de tous les actes complexes qui concourent, de près ou de loin, à la contemplation proprement dite. L'enseignement de saint Thomas sur la joie contemplative trouvera du même coup sa place : la joie n'est-elle pas le fruit de l'activité vitale, lorsque celle-ci s'épanouit dans la conscience de son plénier achèvement ?

Tel est, en somme, envisagé dans ce qu'il a de plus « interne », de plus organique, le plan de cette question 180. La vie contemplative y est étudiée tour à tour dans sa source intime, dans ses actes propres, dans la joie où elle s'accomplit. Et l'on remarquera aussitôt que ce plan coïncide avec le schème général selon lequel saint Thomas pense l'activité humaine vivante : il la regarde dans son *intention*, dans les actes où elle se réalise formellement, dans son achèvement heureux. Ce sommet de notre activité, qu'est la contemplation, sera donc considéré ici sous ce triple aspect. Ainsi ramenée

à ces lignes maîtresses, cette riche doctrine manifeste à la fois sa profondeur et son caractère intégral : loin d'isoler l'acte contemplatif pour le mieux étudier, on le replonge en plein dans le courant de la vie.

1. *Aux sources de la vie contemplative : la charité*

Nous venons de le remarquer, c'est la notion de vie qui nous permet le mieux de concevoir la place faite à la charité dans la vie contemplative. Point de vie où il n'y a, pour tout entraîner, un amour. Mais déjà, à considérer la contemplation en elle-même, nous devons y marquer le rôle nécessaire de l'amour de Dieu.

Sans doute, l'acte de contempler est l'œuvre de l'intelligence. La contemplation est une saisie intelligible du vrai. Disons mieux : elle consiste non seulement à se saisir de la vérité, mais à la posséder, à en *exercer la possession*. Par elle nous jouissons de cela même que nous possédons le plus intimement. Ce n'est plus le moment d'apprendre, il ne s'agit plus de recevoir, mais d'ouvrir simplement notre trésor, et de le posséder dans la joie. Mais quel intérêt y aurions-nous, si ce que nous possédons ainsi n'était notre bien, et dire cela n'est-ce point le qualifier d'objet d'amour ? L'idée de possession répond à l'idée de la chose qui est *nôtre*, et cela aussitôt répond à l'idée d'amour. Et quelle jouissance y aurait-il à posséder, si l'on n'aimait ? Ainsi l'acte contemplatif, parce qu'il est l'exercice d'une activité de possession, suppose-t-il toujours un certain amour. Sur le plan naturel, ce sera l'attrait de la vie intellectuelle, mais davantage l'amour du vrai qui est le bien de l'intelligence, et plus concrètement l'amour de ces réalités spirituelles qu'elle nous fait étreindre et qui sont, tout court, notre bien.

Mais, finalement, ce bien, c'est Dieu. La contemplation surnaturelle a pour objet la vérité intime de son être. Peut-elle procéder d'autre chose que d'un amour qui se porte en Dieu tel qu'il est en lui-même ? La contemplation

surnaturelle ne peut se contenter d'être une activité intellectuelle heureuse. Trop grand est l'inconnu de l'objet divin. Nos plus hautes pensées devant lui défaillent. Si elle nous comble, c'est qu'elle s'empare vaille que vaille — par la certitude plus que par la lumière — d'un objet souverainement aimé. Dieu est mon bien. Activité de possession, la contemplation rachète, par la qualité de l'objet qu'elle étreint, l'imperfection même de son étreinte. Ce dont elle m'assure le plus, c'est que ce Dieu possédé dans la nuit est *mon* bien. C'est le fait de l'amour. Ce n'est point le seul amour des idées, remarque saint Thomas, qui nous meut à contempler Dieu ! « Saint Grégoire, ajoute-t-il, fait consister la vie contemplative dans la charité pour Dieu, l'amour de Dieu nous enflammant du désir de contempler sa beauté. Et comme d'autre part celui qui a pris possession de ce qu'il aime se délecte, la vie contemplative s'achève en délectation, c'est-à-dire dans la volonté. Ce qui fait que l'amour lui-même devient plus intense » (art. 1).

Ce même amour qui suscite la contemplation veut aussi qu'elle devienne *notre vie*. « Là où est ton trésor, ton cœur s'y trouve aussi. » Et qu'avons-nous appelé *vie*, sinon cette inclination du vivant vers ses occupations préférées, auxquelles il tend de tout son poids, parce qu'elles lui fournissent son meilleur bien ?

La vie contemplative se réalisera donc, non seulement là où des actes contemplatifs, plus ou moins fréquents, existent : mais lorsque le cœur est épris vraiment de la beauté de Dieu et tend, d'un grand désir, à travers tout, à le posséder, à jouir de sa Présence et de sa Bonté. Elle est chose de dedans. Et, à ce point de vue, elle est toute dans la charité, dans cet ébranlement intime du cœur. Surtout, elle est tout autre chose qu'une organisation extérieure de la vie, comportant les exercices dits contemplatifs : lectures, méditation, liturgie, voire claustration aux grilles doubles ou triples. Cela c'est le cadre, l'instrument. Ce n'est pas la *vie*.

Lorsque l'enfant de Dieu a pris conscience de sa divine

parenté, qu'il tend de toutes ses forces à vivre avec son Père des cieux, à partager sa vie bienheureuse, alors il commence de répondre à l'appel en lui de la vie contemplative, qui n'est autre que l'appel secret de l'amour.

Et c'est pour cela, poursuit saint Thomas, que pour ceux qui répondent vraiment à cet appel et se livrent à ce grand courant de vie, tout ce qui est activité pratique s'y trouve entraîné, et fait partie de leur vie contemplative. En réalité, on ne mène pas simultanément deux vies. La vie est une, comme l'être auquel elle répond, dont elle exprime le fond le plus substantiel. Se disperser, ce n'est plus vivre, ou du moins c'est affaiblir en soi la vie, comme le fleuve qui s'alanguit à travers les sables. Nos activités sont diverses : pratiques aussi bien que spéculatives. Mais il faudra tout unifier. Ainsi la vie apostolique, la plus riche d'activités extérieures, restera éminemment une vie contemplative. Nous y reviendrons. Marquons simplement ici avec saint Thomas, en son article 2, comment les vertus morales — où s'exerce l'intelligence pratique — entrent dans la vie contemplative.

Certes, l'exercice des vertus morales n'est point acte contemplatif. Ce ne seront que des dispositions, plus ou moins lointaines à la contemplation. Mais ce qu'on veut dire, c'est que la *vie* contemplative relie à ces sommets tout le reste. C'est *toute* la vie qui, sous l'impulsion d'un amour en quête de Dieu, devient contemplative. Les vertus morales, elles-mêmes commandées par l'amour, entrent, à leur place, dans ce mouvement de la vie.

Les vertus morales, ainsi orientées par un amour contemplatif, en vont d'ailleurs recevoir certains traits, une allure caractéristique. Contemplative *en intention*, leur activité tendra principalement à libérer notre âme, à assurer sa paix. Les vertus de détachement de soi, les humbles mais énergiques courages des vertus de patience et de support seront cultivés avec prédilection. Il s'agit, nous dit saint Thomas, de créer « la paix extérieure et la pureté intérieure » (art. 2, sol. 2). La vertu de religion, sous sa forme de *sainteté*, telle que saint Thomas l'a dé-

crite à la IIª IIᵃᵉ, assurera par-dessus tout cette libération et cette stabilité dans l'application à Dieu. Ainsi s'organisera la culture des vertus religieuses. Quant aux vertus relatives au prochain, on les exercera avec une délicatesse extrême, non seulement pour le mieux servir, mais pour ne pas perdre, en le servant, le bénéfice de l'intimité divine. Et l'on voit ici non seulement les vertus morales, mais les techniques elles-mêmes, les « savoir-faire », entrer dans la vie contemplative, à leur rang ! Cette religieuse vouée au soin des malades, quand elle exerce sa douceur à leur contact, mais aussi quand elle apprend son métier d'infirmière et s'applique à toute la technique qu'il comporte, se dispose à une action charitable plus sûre d'elle-même, plus aisée, laissant l'âme plus libre et plus capable de poursuivre, dès que le temps lui en est laissé, la conversation avec Dieu.

2. *La vie contemplative dans ses activités propres*

La vie contemplative a été jusqu'ici considérée dans son *intention*, dans sa source qui est l'amour en quête de posséder Dieu. On va regarder maintenant les différents actes de l'esprit auxquels le contemplatif doit principalement s'adonner et qui sont les activités propres de la vie contemplative. Mais n'oublions pas qu'il s'agit toujours de vie humaine : *une* et *complexe* à la fois. Ces traits vont se retrouver tant dans l'activité contemplative que dans son objet, et les modes selon lesquels elle se réalise. L'activité vivante est une synthèse : s'il s'agit surtout d'activité spirituelle, elle unifie dans une simplicité supérieure une riche complexité.

a) *L'activité contemplative.* Nous l'avons dit, la contemplation est un terme. Elle suppose la vérité possédée, assimilée, vécue, n'étant elle-même que l'exercice de cette possession. Il lui faut pour se réaliser une foi active non moins qu'à sa source une charité vivante. Pas de vie contemplative, avons-nous dit, sans amour, et sans amour enraciné dans la pratique pacifiante des vertus morales. Mais point davantage de contemplation — selon

le cours normal des choses — sans un exercice de notre esprit : exercice spirituel au sens le plus formel du mot.

Saint Thomas, qui cherche à mettre en tout ceci le plus de clarté possible, et à discerner ce qui appartiendra normalement, et comme organiquement, à une vie spirituelle humaine, ramène à deux sortes d'actes les démarches de l'esprit préalables à la contemplation. « Il y a, écrit-il, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples (*quodam processu ex multis*). D'où il résulte que la vie contemplative se consomme finalement en un acte unique, la contemplation de la vérité : et c'est de cet acte final qu'elle reçoit son acuité. Mais elle comporte beaucoup d'autres actes qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l'acquisition des principes d'où l'on procède à la contemplation de la vérité, d'autres ont pour objet de déduire des principes la vérité que l'on cherche à connaître. L'acte *final* et qui consomme tout, c'est la contemplation elle-même de la vérité » (q. 180, art. 3).

Acquérir et assimiler la vérité dont la possession nous réjouira, tels sont donc les actes préalables à la contemplation qui est cette possession même, un acte. Dieu, selon le cours des choses, n'y supplée point. Par les dons d'intelligence, de science, de sagesse, issus de notre charité et de son feu d'amour, la vérité divine nous paraîtra plus réelle, plus cohérente, plus transcendante et éminemment savoureuse. Mais encore faut-il que cette vérité soit reçue. L'acte de foi qui s'en empare nous met aux écoutes de la pensée divine. Celle-ci se communique, dans la révélation, par mode d'énoncés à forme humaine auxquels il nous faut être attentifs, avec lesquels il faut que notre esprit travaille. Parmi tout l'ensemble de nos connaissances, il nous faut recueillir celles qui ont trait à Dieu, puis il nous faut les assimiler et coordonner au reste. Richard de Saint-Victor, explique saint Thomas (art. 3, sol. 1), nomme *cogitatio* le travail de la pensée

en quête de son objet et qui le cherche. Il appelle *meditatio* cet effort d'assimilation, de synthèse par où la vérité commence de vivre en notre esprit avant de susciter en notre cœur les vives flammes qui l'éclaireront d'un jour nouveau. « La contemplation, écrit Richard, est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde; la méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité; la cogitation, c'est l'esprit en train d'inspecter les choses, mais qui ne se fixe pas encore à Dieu. »

Libre, simple et pénétrant regard : la contemplation n'est cela que parce qu'elle suppose la vérité possédée. Son activité n'est plus un mouvement d'acquisition, de recherche, mais ce que le langage thomiste appelle « motus qui est actus perfecti ». Cette forme de « mouvement », où l'être n'acquiert plus, mais manifeste simplement dans son action la perfection qui est la sienne. Aussi cette activité jouit-elle d'une souveraine et magnifique liberté. Simplicité aussi : parce que l'activité spirituelle, plus elle est parfaite, plus elle s'élève vers la simplicité. C'est le privilège de l'esprit que d'unifier, de synthétiser ce qui, de soi, est multiple et divers. Parler ici de simplicité, c'est désigner la perfection de l'activité spirituelle. C'est l'activité préparatoire qui est complexe. Possédée, pénétrée par là même, la vérité se laisse savourer en un simple et libre regard : *intuitus*.

Ainsi la vie contemplative, sculptée par un imagier du XIII[e] siècle au portail nord de Chartres, après s'être recueillie, après avoir ouvert le livre et lu, le referme et prie, enfin s'unit à Dieu.

b) *L'objet* (art. 4). C'est Dieu. Mais la simplicité divine se réfracte, pour le regard humain, en la multiplicité des perfections créées. La vie contemplative considérée dans son objet, parce qu'elle demeure une vie humaine, en dépit du simple regard à quoi elle tend, va donc manifester les mêmes traits de complexité et d'unité, de richesse et de simplicité, que nous venons de rencontrer dans son activité propre.

Tout mène à Dieu. La vie contemplative s'appliquera

donc, pour monter vers lui, qui est son terme dernier, à tout ce qui porte, fût-ce un vestige de son infinie perfection. De même que le courant d'amour qui l'engendre entraîne en son mouvement tout le travail des vertus morales, la vie contemplative pousse vers Dieu tout l'essor de nos pensées. Ce sera d'un élan direct, ou encore, suivant l'image de Denys, par une sorte de tournoiement ascendant : mais rien qui ne puisse, finalement, nous mener à l'invisible auteur de tout. « Quodam processu ex multis », dit saint Thomas à l'article 3. De multiples voies nous ramènent à l'un.

Il n'est point inutile ici de se rappeler le rôle de l'amour dans la contemplation, et peut-être verra-t-on mieux par là, en méditant sur l'extension universelle de la charité, comment *tout* pourra devenir objet de contemplation. C'est l'amour qui nous met en quête de Dieu et, par là même, oriente vers lui tout le mouvement de l'âme contemplative. Sans doute, il nous fait surtout sentir que rien de créé n'est celui que nous cherchons. Les créatures ne nous servent ici à monter vers Dieu qu'en manifestant leur impuissance à nous combler. Elles sont moins objet de contemplation que point de départ de cette négation par laquelle nous essayons de nous approcher de Dieu.

Mais il faut ajouter à cela que la charité n'est point un amour quelconque de Dieu. C'est une *amitié*. Et cela suppose, de lui à nous, le partage de sa vie bienheureuse et de tous ses biens. Par elle, l'immense création nous est rendue, comme fut donné à Adam le Paradis terrestre. Tout cela, c'est le bien de Dieu. *Vidit quod esset bonum*. Et dans la mesure où nous l'aimons, c'est nôtre. Le cœur fixé sur son souverain objet, en Dieu, va ainsi à partir de lui embrasser tout le ciel. Nous en jouirons comme d'un don qu'il nous fait, et que notre esprit accueille en son trésor contemplatif.

c) *Les différents modes de l'activité contemplative*. S'il y a dans la *vie* contemplative complexité et unité, tout s'unifiant dans le simple regard qui est le terme des activités variées de cette vie, la contemplation elle-même,

en dépit de sa simplicité, se réalise encore sous différents modes. Tel est le sens général de l'article 6 sur les trois mouvements de la contemplation : droit, circulaire et « oblique », « compositus ex utroque », c'est-à-dire mouvement « en spirale », ou, si l'on veut, « hélicoïdal ». Ces métaphores n'ont finalement pas toute l'importance qu'on leur attribue quelquefois. Il reste intéressant de noter que, dans sa simplicité même, la contemplation garde ces modes divers — qui tiennent au fond à son objet : la contemplation dite « circulaire » se fixant en Dieu seul, le mouvement droit montant des créatures aux perfections divines, le mouvement « en spirale » étant celui où, non content de se détacher des choses créées dans un élan direct, on retrouve et contemple Dieu dans sa créature elle-même.

Il restera donc que nous aurons des types différents de contemplation, et sans doute de contemplatifs. Si la contemplation demeure en son fond ce « libre, simple et pénétrant regard sur Dieu » que nous avons dit, elle arrive au terme de tout un développement spirituel et embrasse avec Dieu tout le créé. Que, dès lors, des traits divers s'y manifestent suivant les tempéraments, les psychologies, comme aussi selon les objets où reviendra plus volontiers la contemplation, rien de plus normal.

Toutes les vies contemplatives ne se ressembleront pas. Ce qui fera leur valeur plus ou moins grande, ce sera toujours la charité. Mais celle-ci s'incarne en des âmes diverses. Peut-être pourrait-on discerner comme un tableau d'ensemble de ces manières différentes de contempler dans le commentaire que saint Thomas donne, à l'article 4, des six espèces de contemplations distinguées par Richard de Saint-Victor (sol. 3). Il y voit, il est vrai, plutôt des degrés dans l'ascension vers Dieu que des espèces de contemplation.

3. *La joie contemplative*

Il suffirait ici de relire le texte de saint Thomas, dont tout notre exposé ne veut que retracer les aspects princi-

paux, pour mieux introduire à sa méditation. La joie est un achèvement. C'est l'acte en lequel la tendance se repose quand elle a atteint l'objet de sa recherche. Notre volonté nous meut vers le bien que nous ne possédons point encore : quand il est présent, elle ne fait plus qu'en jouir. Contempler, c'est posséder : et c'est aussi, par conséquent, jouir de ce qu'on possède. Il n'est point d'acte plus nécessairement joyeux.

Saint Thomas se plaît à détailler le pourquoi de cette joie, comme aussi bien à répondre aux objections qu'inévitablement l'expérience apporte à cette conclusion si logique.

On l'a dit, la contemplation procède non point seulement de l'amour des idées, mais de l'amour de Dieu. Mais on doit convenir que son activité même est en soi très aimable. On aime savoir, dit saint Thomas. Mais plus encore on aime pouvoir user de son savoir, aisément, librement. La contemplation n'a plus rien du labeur de l'acquisition, de l'effort incertain, du va-et-vient de la science imparfaite. C'est l'activité d'un parfait. *Motus qui est actus perfecti.* Libre, simple et pénétrant regard. Une activité spirituelle si en accord avec le vœu le plus profond de la nature, qui est de connaître, où se manifeste aussi une telle perfection, ne peut manquer d'être joyeuse.

Mais comme elle le sera plus encore à regarder son objet ! C'est le souverain Bien. Tel qu'il est en lui-même, obscurément sans doute, mais déjà possédé. Dieu, aimé par-dessus tout. « C'est une chose délectable de voir; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Or la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu à laquelle la charité nous pousse... » Joie qui dépasse tout en qualité, comme la charité surpasse tout autre amour. Nos joies répondent à nos amours.

Joie qui s'étend aussi, on le voit, de l'acte contemplatif lui-même à toute la vie contemplative dont il est le sommet. Cette joie de possession, *delectatio*, est alors la joie d'aimer Dieu. La joie des rencontres avec lui qu'on

pressent, et cet allègre entrain d'une vie tout orientée vers lui. Les joies sont l'anticipation de la délectation spirituelle des instants de contemplation, comme toutes les activités des contemplatifs préparent ceux-ci.

Alors, simplement, la vie contemplative est une vie joyeuse. Saint Thomas ne veut pas qu'on lui objecte les souffrances qu'elle comporte, ses longues nuits, et l'absence ressentie de Dieu, et l'anxiété de ne point encore jouir de lui à découvert. Il y a joie et joie. Celles de la vie contemplative sont toutes spirituelles, peu sensibles, c'est leur qualité qui est infiniment plus haute que celle de toute autre joie. Les luttes qu'il faut soutenir sont douloureuses (sol. 2), mais « plus le combat a été dur, plus la victoire apporte de joie ». Et, sans doute, souffrons-nous davantage de cette lourdeur et de cette impuissance de notre pauvre corps, qui nous retient loin de Dieu. « Malheureux homme que je suis ! » Mais c'est parce que les joies spirituelles sont parvenues jusqu'à l'âme que ce dégoût l'étreint de tout ce qui en nous est corporel. C'est la boiterie de Jacob (sol. 4). « Lorsque nous avons goûté la douceur de Dieu, l'une de nos jambes demeure saine, tandis que nous boitons de l'autre », commente saint Grégoire. La « jambe saine », c'est l'amour de Dieu. Le dégoût de tout le reste, pénible sans doute, n'est que la contrepartie du goût de Dieu. Mais nous le possédons si peu ! La contemplation est ici-bas si imparfaite (objection 3) sans doute. Ce n'est qu'au ciel que nous serons « abreuvés du torrent de la joie », répond saint Thomas. Mais il insiste. Il y a déjà, dans cette contemplation si imparfaite, plus de joie que n'en offre aucune sagesse humaine. « Bien aimable, dit saint Grégoire, est la douceur de la vie contemplative... »

D'ailleurs, c'est, par son objet, déjà de l'éternel. Mais qu'on sache apprécier aussi, insiste saint Thomas (art. 8), les conditions subjectives. Cette vie est le commencement de celle que nous poursuivrons dans l'au-delà. Dès ici-bas, on peut s'y appliquer longuement.

I. Mennessier, O. P.

Les origines du sacerdoce chrétien

(suite et fin)

II. — La doctrine

L'Épître aux Hébreux nous introduit dans un monde nouveau : on sait l'incertitude qui plane encore sur le problème de son origine et de ses destinataires. Si Tertullien en attribue la composition à Barnabé (1), c'est sans doute parce que, de tous les vieux écrits chrétiens qui nous sont parvenus, nul ne lui ressemble davantage par son esprit que la lettre conservée sous le nom de ce personnage. L'une et l'autre, l'Épître aux Hébreux et l'Épître de Barnabé, se proposent de mettre en relief la supériorité de la loi nouvelle sur la loi ancienne et de montrer que, du fait de l'avènement de la nouvelle alliance, l'alliance ancienne a pris fin. Chacun de ces ouvrages administre la preuve à sa manière, insiste sur les aspects qui lui plaisent davantage, mais tous deux emploient la même méthode pour interpréter les livres de l'Ancien Testament. L'allégorisme de la lettre de Barnabé nous frappe davantage, parce qu'il s'étale plus ouvertement et s'applique jusque dans les moindres détails des prescriptions alimentaires. Celui de l'Épître aux Hébreux est plus discret; il est aussi plus profond et pénètre intimement les réalités spirituelles.

(1) Tertullien, *De pudicitia*, 20.

Dès les premiers mots de l'Épître aux Hébreux, nous sommes jetés au centre de la question : « Dieu, après avoir jadis, en plusieurs manières et à diverses reprises, parlé aux pères par les prophètes, sur la fin de ces jours-ci nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles (1). » Du paganisme, il n'est pas question. Toutes les idolâtries du monde ne méritent pas que l'on s'occupe d'elles. Il n'y a, du commencement à la fin de l'histoire humaine, qu'une seule religion : celle qui a été jadis manifestée par les prophètes; celle qui, tout récemment, vient de trouver son achèvement par la révélation du Fils de Dieu. Après un tel début, est-il difficile de montrer que le christianisme remplace le judaïsme auquel il succède, comme la pleine lumière de midi succède à l'aube ? Les hommes ne peuvent approcher de Dieu que s'ils ont, pour les présenter à Lui, un médiateur, disons plus précisément un prêtre, car la fonction essentielle du sacerdoce est précisément d'accomplir l'indispensable médiation et d'offrir au Seigneur le sacrifice de louange et d'expiation qui lui sera agréable. L'auteur de l'Épître insiste sur ce point et montre comment le prêtre de la religion nouvelle est supérieur, infiniment, aux prêtres du judaïsme.

C'est ainsi qu'est introduit, d'une manière assez inattendue, il faut l'avouer, l'exposé de la doctrine sur le sacerdoce de Jésus-Christ. Nous voudrions savoir comment l'écrivain inspiré a été amené à voir dans la mort du Sauveur sur la croix un sacrifice d'expiation analogue, toutes proportions gardées, à celui que, jadis, le grand-prêtre hébreu offrait dans le Temple ; comment aussi il en est venu à reconnaître en Jésus le souverain prêtre par excellence. Il nous est relativement facile de trouver les points d'attache de cet enseignement dans les Évangiles et dans les premières Épîtres de saint Paul. Mais aussi nous avons ici des développements si amples,

(1) Hebr., I, 1-2.

des précisions si claires que nous sommes incapables de saisir tous les liens qui les uniraient à une tradition antérieure.

L'apôtre commence par rappeler ce qu'était le grand-prêtre des Juifs : « Tout pontife, pris parmi les hommes, est constitué représentant des hommes dans les choses qui concernent Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché. Il est capable de compatir à ceux qui ignorent et qui s'égarent, parce qu'il a été lui-même entouré d'infirmités. C'est pourquoi il doit offrir les sacrifices du péché pour lui-même ainsi que pour le peuple. Et personne ne s'arroge cet honneur à moins d'y être appelé de Dieu comme Aaron (1). » Admirable formule, que l'on n'a pas eu tort d'étendre à tous les prêtres. Sans doute, lorsqu'il s'agit de l'appliquer à Notre-Seigneur, elle ne saurait être prise à la lettre dans tous ses détails, car Jésus, « bien que tenté en tout de la même manière que nous (2), n'a jamais connu le péché. Mais nous autres ? N'est-il pas vrai que le sacerdoce, institué d'abord pour rendre gloire à Dieu et lui présenter les louanges de sa créature, prend un sens tout nouveau du fait du péché ? « L'homme est pécheur, et, comme tel, il se présente devant Dieu. Avant d'avoir la certitude que ses hommages et ses adorations sont agréés de Celui qu'il a offensé, avant d'avoir le droit de demander par la prière de nouveaux bienfaits, il lui faut de toute nécessité obtenir son pardon. De là les sacrifices pour le péché, de là les expiations et les purifications qui vont donner au culte de l'homme une physionomie très particulière. Aussi bien le péché met-il l'homme d'une manière plus étroite encore à la merci de Dieu. Dieu est le Maître offensé dans son honneur et dans sa bonté : il a le droit d'exiger une réparation dans toute la mesure qu'il estimera suffisante (3) », et de choisir les prêtres qui lui

(1) Hebr., v, 1-4.
(2) Hebr., iv, 15.
(3) Ch.-V. Héris, *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin; Le Verbe Incarné*, Paris, 1933, t. III, p. 355.

présenteront les sacrifices d'expiation. Pécheurs eux-mêmes, enveloppés d'infirmités, les prêtres ne peuvent être agréés de Dieu que s'ils sont choisis par lui et que s'ils unissent leurs sacrifices à celui du seul Pontife véritable, Jésus-Christ.

Le prêtre est avant tout médiateur : il est établi pour les hommes dans les choses qui concernent Dieu. Sa première fonction est toute d'adoration, et c'est ce qu'a voulu dire M. Olier lorsqu'il écrit que Jésus est le religieux de Dieu : « Notre-Seigneur, dit-il, est venu au monde comme l'homme universel, pour rendre à Dieu son Père tout l'honneur qu'il pouvait recevoir hors de lui. Le Verbe, dans l'éternité, lui rend tout l'honneur, toute la louange et toute la gloire qui se peut concevoir. Il est l'éclat et la splendeur de sa gloire; il est l'expression de ses beautés; il est la figure achevée de sa substance et de son être, qui témoigne, par tous ses traits qu'il porte, quelle est la grandeur, la beauté et la majesté de son Père. Mais comme cet honneur qu'il lui rendait en cet état n'était point un honneur de religion, un honneur de respect, un honneur d'inférieur à supérieur, il est venu sur la terre, il a emprunté notre nature, en un mot, il s'est fait homme pour s'abaisser devant sa souveraine majesté et pour lui rendre tous les hommages et respects qu'il pouvait espérer d'une créature qui lui était sujette et qui était inférieure à la sienne (1). »

(1) *Esprit de M. Olier*, VI; cité par P. Pourrat, *Le sacerdoce : doctrine de l'école française*, Paris, 1931, pp. 34-35. Cf. J.-J. Olier, *Traité des saints Ordres*, III, 6. Nous pouvons ajouter tout de suite que la religion de Jésus est universelle et qu'en dehors d'elle rien ne saurait plaire vraiment au Créateur : « Jésus-Christ seul, écrit M. Olier, rend à Dieu les hommages de tous les anges et tous ceux encore qui restent à lui rendre par toutes les autres créatures : si bien qu'il est lui seul le vrai et parfait religieux de Dieu, incessamment appliqué à l'honorer; qui le respecte autant qu'il se peut et qui le loue infiniment plus que ne le pourraient faire tous les anges et tous les hommes ensemble, et même toutes les pures créatures possibles. C'est une chose inconcevable de voir le Cœur de Jésus embrasser toutes les louanges des esprits bienheureux et ramasser en lui seul

Mais le prêtre n'est pas seulement un adorateur. Dans le monde souillé par le péché, il est encore et peut-être surtout un expiateur, un réparateur. Jésus-Christ vient sur la terre pour effacer les péchés. L'auteur de l'Épître aux Hébreux ne se demande pas si le Verbe de Dieu aurait tout aussi bien pu exercer des fonctions sacerdotales au milieu d'une humanité qui n'aurait jamais cessé d'obéir à Dieu. La question est intéressante. Mais elle ne se pose pas pour lui. Il envisage le genre humain tel qu'il est, chargé de fautes; et le sacerdoce spécialement institué afin d'offrir au Seigneur des sacrifices d'expiation.

Or les sacrifices de l'ancienne loi ne plaisaient pas à Dieu : « Impuissant est en effet le sang des taureaux et des boucs à en laver les péchés. C'est pourquoi, en entrant dans le monde, (le Seigneur) a dit : Tu n'as pas voulu de sacrifice ni d'offrande, mais tu m'as formé un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Voici que je viens — dans le rouleau du livre il est écrit de moi — pour faire, mon Dieu, ta volonté (1). » On pourrait s'en étonner, puisque ces sacrifices avaient été institués par Dieu lui-même. Mais on sait d'abord que les Israélites n'avaient pas tardé à les détourner de leur véritable sens et qu'en s'attachant d'une manière exclusive à la lettre des ordres divins, ils avaient vidé progressivement le culte de tout élément spirituel. Déjà les prophètes avaient à maintes reprises protesté contre l'immolation des victimes, contre l'offrande des prémices, que n'accompagnait aucune prière sortie du cœur. Il faut surtout ajouter que les sacrifices anciens étaient transitoires; ils étaient destinés à passer, tout comme le sacerdoce lévitique lui-même; ils ne représentaient que l'ombre des

tout ce que les anges, dans leur vaste étendue, rendent à Dieu d'hommages, d'amour et de devoirs. » *Traité des saints Ordres*, III[e] partie, ch. 6.

(1) Hebr., x, 5-7. Le Psaume XXXIX, 7-9, est cité ici d'après les Septante. Le texte hébreu présente un sens différent et n'est pas susceptible de s'appliquer à l'Incarnation.

biens à venir (1) ; et c'est pour cela qu'on était sans cesse obligé de les recommencer. En vain, le grand prêtre entrait-il chaque année dans le Saint des Saints pour y faire l'aspersion du sang des boucs et des taureaux; chaque fois il n'accomplissait qu'un rite impuissant; il l'avait à peine achevé qu'il devait se préparer à le renouveler.

Un sacerdoce nouveau, un sacrifice nouveau étaient donc nécessaires. Quel sacerdoce ? Celui d'un homme, sans doute. Le prêtre est pris parmi les hommes ; et cette formule générale ne vaut pas seulement pour le grand prêtre hébreu; elle vaut aussi pour le pontife de la nouvelle alliance : « Ce n'est pas des anges, en effet, qu'il prend la cause en main, mais de la race d'Abraham. C'est pourquoi il devait devenir semblable en tout à ses frères, afin de devenir, en ce qui concerne les rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux et fidèle pour expier les péchés du peuple (2). » N'insistons pas sur la nécessité dont parle ici l'Écriture. On sait qu'il n'y a pas en Dieu de véritable nécessité, qu'il ne s'agit réellement que de convenances. Mais cette remarque faite, il reste que seul un homme était bien placé pour remplir, au nom de ses frères, le ministère sacerdotal. Et nous pourrions ajouter un homme qui soit le chef de l'humanité, qui récapitule en sa personne toute l'humanité, passée, présente et future; qui mérite d'être appelé le second Adam afin de réparer d'une manière exacte la faute du premier Adam. Cela, l'Épître aux Hébreux ne le dit pas; mais les autres Épîtres de saint Paul nous apprennent que le Christ a réalisé en sa personne toutes ces conditions, de telle sorte que nous y trouvons de nouveaux et puissants motifs pour reconnaître l'éminente dignité de son intercession sacerdotale (3).

(1) Hebr., x, 1.
(2) Hebr., II, 16-17.
(3) Cf. Rom., v, 12-18; I Cor., xv, 22 : « Et sicut in Adam omnes

Toutefois, le Christ, qui est véritablement un homme et qui, par suite, est capable de compatir à nos ignorances et à nos erreurs (1), n'a pas pris sur lui la pire de nos infirmités : le péché. Il convenait, en effet, que nous eussions un pontife saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs et élevé au-dessus des cieux, qui ne fût pas chaque jour dans l'obligation, comme les grands prêtres, d'offrir des victimes pour ses péchés personnels d'abord, et ensuite pour ceux du peuple (2). Les pontifes humains ne peuvent jamais s'oublier, se consacrer entièrement à Dieu pour le service de leurs frères; ils sont pécheurs eux-mêmes, et le poids de leurs fautes les rejette sans cesse vers la terre; bien plus, ils

moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. » I Cor., xv, 45 : « Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. » Parmi les Pères, un de ceux qui ont le mieux mis en relief la récapitulation de l'humanité opérée par le Christ est assurément saint Irénée. Cf. *Demonst.*, xxxiii : « Il était juste et nécessaire qu'Adam fût restauré dans le Christ afin que ce qui est mortel fût absorbé et englouti par l'immortalité; qu'Ève fût restaurée en Marie, afin qu'une Vierge devenant l'avocate d'une Vierge, la désobéissance de l'une fût effacée et détruite par l'obéissance de l'autre. » Saint Irénée ajoute que le Christ a passé par tous les âges de l'homme, afin de les sanctifier tous en lui : « Il a sanctifié tous les âges en prenant leur ressemblance. Il est venu les sauver tous par lui, tous ceux qui renaissent en Dieu, enfants, adolescents, jeunes gens, adultes et vieillards. Aussi a-t-il vécu à tous les âges. Il est devenu enfant pour les enfants, afin de sanctifier les enfants; pour les adolescents, il est devenu adolescent, sanctifiant cet âge et lui donnant l'exemple de la piété, de la justice et de l'obéissance; pour les jeunes gens, il est devenu jeune homme, se faisant l'exemple des jeunes gens et les sanctifiant devant Dieu. Ainsi encore est-il devenu vieillard pour les vieillards, afin d'être en tout un maître parfait, non seulement en discours, mais encore en maturité, sanctifiant ainsi les vieillards et se faisant leur modèle. Enfin, il est allé jusqu'à la mort, afin d'être le premier-né des morts et de tenir en tout la primauté, prince de la vie, premier de tous et précédant tous. » *Advers. Haeres.*, II, 22, 4; *P. G.*, VII, 783.

(1) Hebr., v, 2. On peut souligner le mot μετριοπαθεῖν qui indique une compassion sage et mesurée, également éloignée de tout excès d'indulgence et de tout excès de rigueur.

(2) Hebr., vii, 26-27.

ont besoin d'un intercesseur; et, comme ils n'en peuvent pas trouver parmi leurs frères, leurs prières et leurs sacrifices ont toujours quelque chose d'insuffisant. Le Christ, au contraire, est sans péché : aussi peut-il s'offrir en rançon, afin de racheter toutes les fautes de ce monde. Nul ne prie pour lui; c'est lui qui prend pour les présenter au Créateur toutes les prières des hommes; et celles-ci, en passant par lui, acquièrent une valeur infinie.

Ajoutons qu'une vocation est nécessaire à qui prétend exercer le sacerdoce, c'est-à-dire un appel divin. Nul n'assume de lui-même cet honneur, mais seulement celui qui est désigné par Dieu. Ainsi Aaron avait été choisi pour exercer le pontificat de la Loi ancienne, et la tribu de Lévi tout entière avait été séparée des autres pour fournir au Seigneur les ministres dont son culte avait besoin. Ainsi encore, les prophètes, bien qu'ils ne fussent pas prêtres, avaient été l'un après l'autre l'objet d'une vocation spéciale : Iahveh avait choisi Amos parmi les bergers de Tekoah, Isaïe dans l'aristocratie de Jérusalem, Jérémie, parmi les prêtres d'Anathot. A leur tour, les apôtres avaient été appelés par le Seigneur : « Ce n'est pas vous, leur disait encore le Maître au moment de les quitter, qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai placés pour que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure (1). » Et saint Paul aime à rappeler qu'il est lui aussi apôtre par appel, non par le choix d'un homme, mais par la désignation de Dieu (2).

Le Christ non plus ne s'est pas attribué à lui-même cet honneur de devenir grand prêtre, mais celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui (3), celui-là l'a appelé au souverain pontificat et a fait de lui le pontife de la nouvelle alliance. Bien que le Fils soit Fils de Dieu de toute éternité, ces paroles du psaume ne lui sont adressées, d'après l'apôtre, qu'au moment où il

(1) Joan., xv, 16.
(2) Gal., i, 1; cf. Rom., i, 1; I Cor., i, 1, etc.
(3) Hebr., v, 5. Cf. Ps. ii, 7.

prend la nature humaine. C'est seulement alors, en effet, qu'il est consacré prêtre. L'incarnation marque le début de son action sacerdotale, puisque jusqu'alors il n'était pas encore constitué le médiateur entre Dieu et les hommes. Les maîtres de l'École française ont admirablement mis en relief cette doctrine : « L'onction par laquelle Jésus-Christ a été consacré souverain prêtre, écrit par exemple Bourgoing, c'est la divinité même qui a rempli et sanctifié, dès le moment de l'incarnation, son humanité sacrée, ainsi que le baume ou le parfum pénètre la pâte avec laquelle il est mélangé, ou comme le feu entre dans un fer rouge et le pénètre, ou enfin comme le soleil percerait et rendrait tout éclatant de sa splendeur un globe de cristal dans lequel il serait enfermé (les Pères se servent de ces exemples). En la même façon, et suivant le témoignage de l'Apôtre : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis* (Coloss., II, 9), la divinité est unie à cette humanité; elle habite en elle, comme en sa demeure permanente; elle la sanctifie, la consacre, la déifie. Tellement que Jésus est oint et consacré pour demeurer prêtre éternellement; qu'il est le premier Christ, et ensuite la source de la grâce et de la sainteté du sacerdoce; le seul et unique instituteur de la prêtrise en son Église (1). »

On comprend dès lors comment le Christ n'avait pas besoin d'être de la race d'Aaron, ni même de la tribu de Lévi, pour être appelé au sacerdoce. « Il est en effet manifeste que Notre-Seigneur était issu de Juda, tribu dont Moïse ne fait aucunement mention quand il parle de prêtres (2). » Sans doute, au début du III[e] siècle, Jules Africain connaissait des exégètes qui expliquaient la double généalogie du Sauveur, dans saint Matthieu et dans saint Luc, comme si la première était destinée à légitimer son origine royale et la seconde à prouver son

(1) Bourgoing, *Œuvres de Bérulle*, préface, p. 103 ; cité par P. Pourrat, *op. cit.*, p. 28.

(2) Hebr., VI, 14.

ascendance sacerdotale (1); mais il combattait avec raison cette théorie; et nul n'admettrait plus aujourd'hui une telle exégèse. Si le Christ est prêtre, c'est que Dieu l'a choisi en quelque sorte; et son sacerdoce est quelque chose de tout neuf, comme l'alliance qu'il inaugure et qu'il consacre. Bossuet nous l'explique avec éloquence : « La race dont Jésus-Christ est sorti était vraiment la race royale... Mais en Jésus-Christ, il n'y a point de race sacerdotale; il n'a ni prédécesseur, ni successeur; il a seulement des figures dont Melchisédech est la plus illustre et la seule qui paraisse digne de lui... Venez, Jésus, Fils éternel de Dieu, sans mère dans le ciel et sans père sur la terre ; en qui nous voyons et reconnaissons une descendance royale; mais pour ce qui est du sacerdoce, vous ne le tenez que de celui qui vous a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré. Pour ce divin sacerdoce, il ne faut être né que de Dieu, et vous avez votre vocation par votre éternelle naissance. Vous venez aussi d'une tribu à laquelle Dieu n'a rien ordonné sur la sacrificature. La vôtre a le privilège d'être établie par serment, immobile, sans repentance et sans changement : le Seigneur, dit-il, a juré et ne s'en repentira jamais. La loi de son sacerdoce est éternelle et inviolable (Hebr., VII). Vous êtes seul : vous laissez pourtant après vous des prêtres, mais qui ne sont que vos vicaires, sans pouvoir offrir d'autres victimes que celle que vous avez une fois offerte à la croix et que vous offrez éternellement à la droite de votre Père (2). »

Du moment où le Christ est investi du sacerdoce, la Loi ancienne et le sacerdoce ancien sont abolis à jamais. Il n'y a pas de place, dans les desseins de Dieu, pour deux économies de salut. Le sacerdoce d'Aaron a préparé celui du Christ, et il n'a été légitime que pour cette préparation. Lorsque le Christ est venu, on ne voit pas

(1) Jules Africain, *Epist. ad Aristid.*, dans Routh, *Reliquiae sacrae*, t. II, p. 228 suiv.

(2) Bossuet, *Élévations*, XIII[e] semaine, 6[e] élévation.

comment ce qui est passager de sa nature subsisterait auprès de ce qui est éternel (1). Car le sacerdoce du Christ est destiné à durer toujours. Ici l'Épître aux Hébreux, en reprenant la formule du psaume CIX, explique qu'en effet il est selon l'ordre de Melchisédech, et par suite qu'il ne passera pas.

Peu de personnages bibliques sont plus énigmatiques que ce mystérieux roi de Salem qui apparaît brusquement dans la Genèse, au moment où Abraham revient victorieux des rois qui s'étaient ligués contre lui, et qui disparaît aussitôt après avoir reçu d'Abraham la dîme du butin et après l'avoir béni (2). Nous ignorons tout de lui, sauf ceci qu'il était prêtre du Très-Haut. Nous ne le retrouverons dans la Bible qu'au psaume CIX, psaume évidemment messianique, mais dont bien des détails restent obscurs pour nous. Il est vrai que les apocryphes se montreront beaucoup mieux renseignés et raconteront au sujet de Melchisédech toutes sortes de légendes invraisemblables, sur lesquelles nous ne saurions insister (3).

D'ailleurs, l'Épître aux Hébreux nous invite elle-même à respecter son mystère : « Ce Melchisédech, dit-elle, roi de Salem, prêtre du Dieu très haut, qui se porta à la rencontre d'Abraham, revenant de sa victoire sur les rois et qui le bénit, à qui aussi Abraham donna la dîme de tout; que l'on interprète d'abord roi de justice, puis roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix, sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement ni la vie de fin, assimilé au Fils de Dieu, de même prêtre pour toujours (4). » A quoi bon en savoir davantage ? Tout ici est symbolique : d'abord le fait que Melchisédech est en même temps prêtre et roi; il

(1) Cf. Hebr., VII, 17-19.
(2) Gen., XIV, 18-20.
(3) Cf. G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Revue Biblique*, t. XXXV, 1926, pp. 496-509; t. XXXVI, 1927, pp. 25-45.
(4) Hebr., VII, 1-3.

en va de même du Christ, dont la royauté s'étend à tout ce qui existe, et qui possède en tout la primauté. Puis le nom du mystérieux personnage et celui de sa capitale : roi de justice, roi de paix. La justice et la paix ne sont-elles pas les vertus que les prophètes avaient à l'envi reconnues au Messie ? nous sommes donc transférés dans un royaume idéal, disons tout au moins dans un royaume incomparablement meilleur que tous ceux qu'il nous est donné de voir ici-bas. Le roi qui en est le chef n'a pas d'histoire terrestre; nous ne connaissons ni son père, ni sa mère, ni sa généalogie ; et puisque la Genèse ne nous apprend rien à ce sujet, n'avons-nous pas le droit de le regarder comme un être en quelque sorte étranger aux conditions ordinaires de notre vie mortelle ? L'apôtre ne le dit pas expressément, et il ne cherche même pas à faire au Christ l'application de tous ces détails, ce qui serait d'ailleurs impossible. Il se contente, pourrait-on dire, de créer une atmosphère, et nous ne pouvons pas, en effet, échapper à l'impression que Melchisédech est un admirable type de Notre-Seigneur.

Un détail pourrait nous arrêter. La Genèse nous apprend que Melchisédech présenta à Abraham du pain et du vin; et un grand nombre de Pères ont vu dans ce pain et dans ce vin un symbole de l'Eucharistie. L'auteur de l'Épître ne mentionne pas l'offrande du roi prêtre. « Il ne pouvait guère s'arrêter à sa signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement. Il est probable qu'il fait allusion à l'Eucharistie quand il dit : Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle (1). Mais, tout occupé qu'il est à démontrer que le Christ consomme à jamais les élus par un seul sacrifice, que l'offrande pour le péché devient inutile dès que le péché est surabondamment expié, que l'insuffisance des anciens sacrifices ressort justement de leur répétition, il ne pouvait mettre en relief l'oblation qui se répète et la

(1) Hebr., XII, 10.

victime qui s'immole périodiquement sur l'autel, sans s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire (1). »

Constitué prêtre dès le moment de l'incarnation, le Christ le reste à jamais : son sacerdoce est éternel et il n'aura pas de fin, selon la promesse que Dieu lui-même a faite et qu'il a garantie par un serment solennel (2). D'ailleurs, si les prêtres humains, spécialement ceux de la Loi ancienne, sont appelés à se succéder les uns aux autres, c'est avant tout parce qu'ils sont soumis à la loi de la mort. Il faut bien que le ministère sacerdotal continue à être rempli, et pour cela que ses titulaires changent selon les nécessités. Le Christ, au contraire, une fois qu'il est ressuscité des morts, ne meurt plus, et la mort n'a plus aucun pouvoir sur lui (3). Il fallait qu'il mourût, puisque c'est ainsi qu'il a offert à Dieu le grand sacrifice d'expiation. Mais il fallait aussi qu'il triomphât de la mort et qu'il regagnât le ciel où il siège à la droite du Père. Dans la gloire que lui ont acquise ses souffrances, il est toujours capable de sauver sans fin ceux qui, par lui, vont à Dieu, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur (4). La même raison qui fait que dure éternellement l'union hypostatique fait que se perpétue le sacerdoce du Christ. Puisque le Christ est notre médiateur, il est aussi notre prêtre, et c'est par lui que nous avons accès auprès du Dieu tout-puissant.

Le rôle du prêtre consiste avant tout à offrir à Dieu les sacrifices qu'il réclame : il en était déjà ainsi dans l'ancienne alliance. Il en est naturellement de même dans l'alliance nouvelle; mais tandis que les prêtres selon

(1) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 531. On peut croire que l'auteur de l'Épître fait encore allusion à l'Eucharistie lorsqu'il parle de ceux qui ont été une fois éclairés et qui ont goûté le don céleste. Hebr., VI, 4.

(2) Hebr., VII, 20-22.

(3) Rom., VI, 9.

(4) Hebr., VII, 25.

l'ordre d'Aaron étaient obligés de multiplier leurs sacrifices, notre grand prêtre, établi selon l'ordre de Melchisédech, n'a eu qu'à s'offrir une seule fois lui-même à son Père pour achever la rédemption. De même que nous n'avons qu'un seul prêtre, le Christ, de même nous n'avons qu'un seul sacrifice, celui du Christ, dont tous les autres n'étaient que la figure. « Une seule fois, sur la fin des siècles, le Christ s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice. Et de même que les hommes doivent mourir une seule fois, après quoi c'est le jugement, de même le Christ, offert une seule fois pour abolir le péché de beaucoup, apparaîtra une seconde fois, sans relation avec le péché, à ceux qui l'attendent pour leur salut (1). » « Tout prêtre se tient debout chaque jour, exerçant son office et offrant à maintes reprises les mêmes sacrifices, lesquels sont tout à fait incapables d'enlever les péchés. Mais celui-ci (le Christ), après avoir offert pour le péché un sacrifice unique, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, dans l'attente désormais, jusqu'à ce que ses ennemis soient placés sous ses pieds. Car, par une seule offrande, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés (2). »

A quel moment s'opère cet unique sacrifice du Christ ? On comprendra qu'ici surtout nous ne puissions pas entrer dans l'examen d'un problème complexe et que nous nous contentions de rappeler quelques données essentielles. Dans la vie mortelle de notre grand prêtre, le point culminant de son offrande est incontestablement l'instant où, cloué sur la croix, il remet son âme entre les mains de son Père et expire pour le salut du monde. A cet instant suprême, tout est véritablement consommé; et le sang répandu en expiation opère le rachat de toutes les fautes commises par des hommes depuis la création du monde, de toutes les fautes à commettre jusqu'à la fin des temps : « Ce n'est pas par le sang des boucs et des

(1) Hebr., IX, 26-28.
(2) Hebr., X, 11-14.

veaux, mais par son propre sang, que le Christ entra une fois pour toutes dans le sanctuaire (du ciel), ayant obtenu une rédemption éternelle. Si, en effet, le sang des boucs et des taureaux, l'aspersion avec de la cendre de vache, sanctifie ceux qui sont souillés à l'effet de purifier leur chair, combien plus le sang du Christ qui, par le moyen d'un esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il nos consciences des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant ? (1) »

On peut croire cependant que si le crucifiement et la mort du Christ constituent l'aboutissement de son sacrifice, toute sa vie humaine a été un acte unique d'oblation à son Père. N'est-ce pas en entrant dans le monde qu'il a dit : Les sacrifices et les holocaustes ne t'ont pas satisfait. Voici que je viens, Père, pour accomplir ta volonté ? « Il semble bien que le Christ, constitué Souverain Prêtre, n'ait pas cessé un seul instant de se tenir devant son Père dans une attitude sacerdotale, ni de s'offrir en hostie vivante d'adoration, de réparation, de prière et d'amour. Attitude spirituelle et intérieure, mais qui ne laisse pas de se traduire au dehors, ou plutôt qui saisit tout son être et consacre son activité entière. C'est l'hommage de la religion totale. A ce titre, c'est la réalisation parfaite du sacrifice que l'homme doit être lui-même à Dieu (2). »

L'Épître aux Hébreux nous invite à aller plus loin encore, lorsqu'elle compare l'entrée du Sauveur dans le ciel à celle du grand prêtre juif dans le Saint des Saints le jour de la fête de l'Expiation. Sans doute, il faut se garder ici de l'erreur des Sociniens qui ne faisaient commencer le sacerdoce et le sacrifice du Christ qu'au jour de l'Ascension. Mais on peut croire que le sacrifice du Seigneur, commencé ici-bas, se perpétue dans le ciel. « En quoi consiste cette oblation ? Elle ne peut, semble-

(1) Hebr., IX, 12-14.

(2) M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, p. 743.

t-il, que continuer celle qu'il a réalisée ici-bas. Et, en effet, son esprit humain garde toute son activité, son cœur humain toute sa sensibilité, sa volonté humaine toute sa puissance. Le Christ Souverain Prêtre ne cesse donc pas d'adresser au Père le même hommage d'adoration, d'action de grâces, de réparation, d'amour, qu'il a fait monter vers lui depuis le premier instant de l'Incarnation... Cependant, il est comme un sceau imprimé sur l'Incarnation du Christ : celui de la Rédemption; une empreinte sanglante a marqué sa chair sacrée dans l'achèvement de son œuvre : l'immolation de la Croix. Un nouvel élément doit donc s'ajouter à l'oblation que Jésus a faite au cours de sa vie terrestre. Désormais, le Christ ne peut offrir son humanité sainte qu'en représentant au Père la grande expiation rédemptrice. En elle son œuvre s'est consommée; en elle est comme concentrée la glorification qu'il doit donner à jamais au Père. Le Christ Souverain Prêtre offre donc dans le ciel la victime immolée ici-bas sur la croix. Semblable au pontife de l'Ancienne Loi qui, après être entré dans le Saint des Saints, faisait l'oblation solennelle du sang de la victime précédemment égorgée, il offre et ne cesse d'offrir son propre sang, versé sur le Calvaire. C'est l'oblation, sacerdotale et active, que met directement en lumière l'Épître aux Hébreux. Car, il est vrai, l'immolation a eu lieu une fois pour toutes, et, en ce sens, l'apôtre a soin de dire que le Christ ne s'est offert qu'une fois. Mais cette victime, une fois immolée et demeurant à l'état de victime immolée, l'apôtre affirme aussi que le Christ ne cesse pas de l'offrir, pas évidemment pour une nouvelle rédemption, mais pour une ratification éternelle de la rédemption déjà opérée (1). »

(1) M. Lepin, *op. cit.*, pp. 746-747. On pourra voir la discussion de cette thèse dans M. de la Taille, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 3e édit., Paris, 1931, pp. 743-756. Rappelons que, dans l'Apocalypse, saint Jean déclare avoir vu devant le trône de Dieu un agneau se tenant comme immolé. Apoc., v, 6. Les Pères ont pensé à des marques per-

Ainsi s'achève, dans l'éternité, l'acte sacerdotal du Christ. Constitué prêtre par son Incarnation, le Fils de Dieu demeure prêtre dans les siècles des siècles, toujours vivant, afin d'intercéder pour nous. A la différence des prêtres de la Loi ancienne, qui, étant hommes, devaient se remplacer les uns les autres; qui, étant pécheurs, ne pouvaient offrir à Dieu que des sacrifices imparfaits, notre grand prêtre est unique puisqu'il est éternel, et son sacrifice est également unique puisqu'il remet tous les péchés du monde et constitue l'acte définitif de la religion.

On voit ainsi la splendeur de la synthèse contenue dans l'Épître aux Hébreux. Nous avons dû, ici, nous contenter d'en exposer rapidement les grandes lignes, mais il aurait été facile de développer de tels enseignements. Une chose cependant nous frappe : l'écrivain inspiré, en parlant du sacerdoce du Christ, ne fait aucune allusion à ceux qui, ici-bas, participent à ce sacerdoce et qui sont les ministres du Sauveur dans l'exercice des fonctions sacrées. Faudrait-il conclure de son silence qu'il ignore l'existence des prêtres humains dans l'Église du Christ et qu'il ne connaît que des guides spirituels chargés de fonctions de surveillance et d'enseignement ? (1) Une telle conclusion serait assurément hasardée. L'apôtre, durant tout le cours de son raisonnement, s'exprime d'une manière schématique et assez irréelle : écrit-il à un moment où le culte du temple de Jérusalem existe en-

manentes de la Passion du Christ, telles les cicatrices gardées de ses plaies, et cette opinion a été adoptée assez couramment par les théologiens.

(1) Hebr., XIII, 17 : « Obéissez à vos guides et soyez-leur soumis, car ils veillent pour le bien de vos âmes comme devant en rendre compte, afin qu'ils le fassent avec joie et non pas en gémissant. Cela en effet ne vous est pas avantageux. » Ces guides paraissent exercer des fonctions analogues à celles que possèdent les épiscopes ou presbytres dont il est question surtout dans les Pastorales. Nous avons remarqué qu'on ne pouvait rien conclure des expressions générales employées par saint Paul quant à l'inexistence de leur ministère proprement sacerdotal.

core ? ou bien la lettre a-t-elle été composée après la destruction de la ville sainte et la suppression des sacrifices sanglants ? On ne saurait le dire avec certitude (1). En tout cas, il est remarquable que l'auteur ne parle jamais du temple; il parle de la tente, du camp, toutes expressions qui figurent dans le Pentateuque et qui ne trouvent leur application exacte que pendant le séjour d'Israël dans le désert. Le culte juif ne l'intéresse pas dans le détail de son organisation actuelle, ou tout au moins récente; il est une sorte d'idéal qui d'ailleurs a perdu toute sa valeur depuis la mort et le sacrifice du Sauveur. A plus forte raison le culte chrétien n'est-il pas décrit : il est fait mention de la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains (2), de l'autel que possèdent les chrétiens et dont ceux qui rendent un culte dans la tente n'ont pas le pouvoir de manger (3). C'est là bien peu de choses. Mais l'Épître de Barnabé, qui, nous l'avons noté, est l'œuvre d'un écrivain qui appartient à la même famille spirituelle, n'est pas plus précise ; et lorsqu'elle parle des observances juives, c'est seulement d'après les livres de l'Ancien Testament qu'elle le fait. Dans l'un et l'autre écrits, nous trouvons un monde un peu irréel, que nous avons quelque peine à transposer en face de la vie quotidienne. La doctrine garde toute sa valeur, cela va sans dire, mais ses applications sont difficiles à faire.

Peut-être faut-il ajouter que si le Christ est appelé prêtre, ἱερεὺς, selon l'ordre de Melchisédech, dans les cita-

(1) Il est évident que si l'Épître aux Hébreux a été rédigée par saint Paul lui-même ou écrite sous sa dictée, elle est antérieure à 64 ou 67. Nous n'avons pas ici à discuter le problème de son authenticité; nous nous contentons de remarquer que la seule lecture de l'Épître ne nous permet pas de décider avec certitude du temps où elle a été composée. Tandis que certains passages laissent l'impression que le culte juif est encore célébré, d'autres au contraire paraissent en parler comme d'une chose lointaine et périmée. Périmée assurément : l'auteur peut donc schématiser à son gré

(2) Hebr., VI, 2.

(3) Hebr., XIII, 10.

tions du psaume CIX et les allusions à ce texte (1), et grand-prêtre, ἱερεὺς μέγας une fois ailleurs (2), dans tous les autres passages où il est question de son sacerdoce, il est qualifié de souverain prêtre, ἀρχιερεύς, avec divers qualificatifs (3). Cela n'est pas surprenant : d'abord tel est bien le titre qui revient au Seigneur : lui seul est le prêtre suprême de notre rédemption; lui seul a offert à Dieu le sacrifice qu'il tient pour agréable. Puis, l'écrivain sacré n'expose pas la doctrine d'une manière absolue, mais par forme de comparaison : tout le long de l'Épître, il oppose le sacerdoce vrai et définitif du Christ au sacerdoce figuratif et temporaire du grand prêtre juif. Les deux termes mis en rapport sont ceux-là. Pas plus qu'il n'est question des prêtres de l'ancienne loi, sinon en passant (4), l'apôtre ne parle des prêtres humains de la loi nouvelle. Il oppose sacerdoce à sacerdoce : ce sont les idées, non pas les personnes qui l'intéressent.

Sans doute n'est-il pas entièrement indifférent aux réalités ecclésiastiques, puisque les derniers chapitres de la lettre sont consacrés à des applications morales. Mais ces applications mêmes demeurent imprécises, tellement que le problème des destinataires de l'Épître reste encore soulevé et qu'il est peut-être insoluble (5). Si son message

(1) Cf. Hebr., v, 6; vii, 17, 21.

(2) Hebr., x, 21 : ἱερεὺς μεγὰς ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ.

(3) Hebr., ii, 17 : ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς; iii, 1 : τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν; iv, 14 : ἀρχιερέα μέγαν; iv, 15 : ἀρχιερέα... δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν; v, 10 : ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (ce dernier passage est à remarquer); vi, 20 : id.; vii, 26 : ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος; ix, 11 : ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

(4) Cf. Hebr., vii, 5 : Ceux des fils de Lévi qui reçoivent le sacerdoce; vii, 11 : Si le sacerdoce lévitique avait conduit les choses à leur perfection...

(5) Telle est la conclusion d'une étude de J. Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue Biblique*, 1912, pp. 50-68 : « En dernière analyse, il nous semble impossible de dire catégoriquement quels sont les destinataires de l'Épître aux Hébreux » (p. 67).

est avant tout destiné à la consolation et à l'exhortation de ses lecteurs (1), ceux-ci devaient y trouver des allusions qui nous échappent; nous ne pouvons aujourd'hui que constater notre ignorance.

L'Épître aux Hébreux contient une admirable doctrine sur le sacerdoce du Christ : il ne faut pas lui demander autre chose qu'elle n'a pas voulu nous donner. Le long des siècles, cette doctrine a été méditée et approfondie par les Pères, les docteurs, les théologiens, et le Concile de Trente l'a consacrée de son autorité lorsqu'il a donné l'exposé suivant de la foi catholique : « Parce que dans l'ancienne alliance, au témoignage de l'apôtre Paul, il n'y avait pas d'achèvement à cause de la faiblesse du sacerdoce lévitique, il a fallu, selon la disposition de Dieu, le Père des miséricordes, que se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui pût consommer et amener à leur perfection tous ceux qui devaient être sanctifiés. Celui-ci donc, notre Dieu et Seigneur, bien qu'il dût une fois s'offrir lui-même à Dieu son Père, en mourant sur l'autel de la croix pour y opérer la rédemption éternelle; néanmoins parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort et pour laisser à sa chère Épouse l'Église un sacrifice visible, tel que la nature des hommes le requiert, par lequel ce sacrifice sanglant qui devait s'accomplir une fois sur la croix fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours; dans la dernière Cène, la nuit même où il fut livré, se déclarant établi pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin; et, sous les symboles de ces mêmes objets, les donna à prendre à ses apôtres qu'il établissait alors prêtres du Nou-

(1) Cf. Hebr., XIII, 22; VI, 18; XII, 5. On pourra voir à ce sujet l'article du R. P. Thien, *Analyse de l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue Biblique*, 1902, pp. 74-86

veau Testament; et par ces paroles : Faites ceci en mémoire de moi, il leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir, ainsi que l'Église catholique l'a toujours entendu et enseigné. Car, après avoir célébré l'ancienne Pâque que l'assemblée des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il s'institua lui-même la Pâque nouvelle, qui devait être immolée sous des signes visibles par la main des prêtres au nom de l'Église, afin de rappeler son passage de ce monde à son Père (1). »

Nous avons, dans les pages précédentes, essayé de rappeler comment, aux temps apostoliques, ont été exercées dans l'Église naissante les fonctions sacerdotales, et comment l'Épître aux Hébreux, en montrant dans le Christ le Souverain Prêtre de la Nouvelle Alliance, a jeté les fondements de la doctrine du sacerdoce catholique. Il faudra désormais suivre, le long des siècles, l'histoire du sacerdoce, pour faire comprendre à quel point elle est restée fidèle aux grandes leçons de ses origines.

Dijon.

GUSTAVE BARDY.

(1) *Concil. Trident.*, Sess. XXII, cap. 1.

L'accord et les différences de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix

Il est facile dès la première lecture des œuvres de sainte Thérèse et de celles de saint Jean de la Croix de noter des différences qui ont été souvent signalées. Il convient surtout d'indiquer leur origine.

Principe de ces différences

Elles tiennent à la diversité de leur point de vue. La sainte parle beaucoup d'après son expérience personnelle et décrit « les sept demeures » du château intérieur en mentionnant des grâces extraordinaires qu'elle avait reçues elle-même (ligature, extases, visions), sans apporter un soin particulier à distinguer ces phénomènes en quelque sorte extérieurs et accidentels de ce qui fait le fond de la vie mystique, de ce qu'il y a d'*essentiel* en chacune des sept demeures. Sainte Thérèse est ainsi conduite à donner plus d'importance que d'autres auteurs aux phénomènes d'ordre sensible qui accompagnent parfois la contemplation infuse et l'union mystique; elle insiste aussi sur la considération de l'Humanité du Sauveur. Bref, elle est moins attentive que d'autres à distinguer ce qui, dans les sept demeures, est dans la voie normale de la sainteté, en particulier les purifications passives que cette sainteté présuppose.

Saint Jean de la Croix parle sans doute lui aussi d'a-

près son expérience personnelle, et celle des âmes qu'il a dirigées, mais il ne la mentionne pas, car il cherche surtout ce qu'il y a d'*essentiel* dans la marche de l'âme vers l'union intime avec Dieu. Il a fait de ces choses une étude théologique, que n'a pas faite sainte Thérèse, et qui a certes son importance, pour distinguer le normal de l'accessoire ou de l'accidentel. Il a approfondi par rapport à la vie intérieure ce qu'enseigne la théologie sur les trois vertus théologales et les dons qui les accompagnent. Il suit de là qu'il s'efforce d'expliquer les états d'oraison des âmes contemplatives *par les causes* qui les produisent, en les rattachant à la foi infuse, vivifiée par la charité, et éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence; il discerne mieux ainsi ce que doit être ordinairement le progrès de l'amour de Dieu en toute âme contemplative vraiment généreuse. De ce point de vue, il est particulièrement attentif à ce qui est dans la voie normale de la sainteté, et il étudie plus profondément qu'on ne l'a fait avant lui les purifications passives des sens et de l'esprit nécessaires à la pureté parfaite de l'amour de Dieu. Par suite, il est amené à moins insister sur les grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, et qui apparaissent davantage chez lui comme des phénomènes concomitants, en quelque sorte extérieurs et accidentels. Il parle moins aussi de la considération de l'Humanité du Sauveur, pour porter son attention sur l'objet premier de la contemplation infuse, qui procède de la foi sous l'inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sagesse; cet objet est Dieu même présent en nous, et atteint dans l'obscurité de la foi par une connaissance quasi expérimentale, que lui-même suscite.

Ces différences, nous les avons souvent notées et beaucoup d'autres n'ont pas manqué de le faire. Cela montre que l'auteur de *La Nuit obscure* complète grandement ce que nous lisons chez sainte Thérèse, et il en facilite l'intelligence au théologien, qui cherche à expliquer par leur principe prochain les états décrits par les mystiques.

N'Y A-T-IL PAS SOUS CES DIFFÉRENCES UN FOND COMMUN?

Ces derniers temps, plusieurs théologiens l'ont montré, comme le P. Arintero, O. P., le P. Garate, S. J., Mgr Saudreau, et plusieurs autres. Nous avons parlé dans le même sens dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 298 sq., 310-324 ; t. II, 458 sq., 472 sq., 550, 586 sq. Sainte Thérèse en effet, bien qu'elle parle d'après son expérience, connaît assez celle de ses filles pour entendre exposer, dans la description des sept demeures, ce qui arrive *ordinairement* aux âmes qui les traversent. Et en s'aidant des indications qu'elle donne en divers endroits, on peut arriver à mieux discerner ce qui est *essentiel* à la vie mystique, et même en chacune des sept demeures, et ce qui est phénomène concomitant, comme l'extase ou un commencement d'extase.

Nous l'avons plusieurs fois noté (1), sainte Thérèse dit sans doute que d'abord, dans la quiétude, la volonté est seule prise par Dieu, captivée, puis l'intelligence, l'imagination ; enfin, dans l'extase, l'exercice des sens extérieurs est suspendu. Mais elle sait pourtant que la ligature de l'imagination et des sens n'est qu'un phénomène concomitant et accessoire de la contemplation infuse. Elle dit à ses filles (V^e^ Demeure, ch. I) : « La plupart entrent dans cette cinquième demeure. *Certaines particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du petit nombre, mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde ; car il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus ».

Sainte Thérèse sait fort bien que l'extase n'est pas un signe certain d'une plus grande intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu, puisqu'elle dit qu'elle cesse généralement dans l'état mystique le plus parfait, qui est l'union transformante. (Cf. VII^e^ Demeure, ch. III.) Le

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 307.

P. Lallemant, S. J., a justement insisté sur ce point (1).

Sainte Thérèse note aussi que, dans *l'oraison de quiétude*, « où la volonté seule est captivée », quelquefois les autres facultés sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autre fois leur concours ne sert qu'à la troubler. « Alors, dit-elle, la volonté, qui est dans la quiétude, ne doit pas plus s'occuper de l'entendement qu'elle ne s'occuperait d'un fou (2). »

Elle dit aussi que la consolation qui vient de la quiétude est assez souvent interrompue par les sécheresses, par les tentations contre la patience et la chasteté, c'est-à-dire par les épreuves dont parle saint Jean de la Croix dans la nuit passive des sens (3). On s'explique dès lors qu'il y ait, même pour sainte Thérèse, à côté de la quiétude consolée, la *quiétude aride*, plusieurs fois décrite par sainte Jeanne de Chantal (4), et qui se trouve déjà dans la purification passive des sens.

De même encore sainte Thérèse remarque que *l'oraison d'union*, décrite dans la V^e^ Demeure, est souvent *incomplète*, sans suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté (5). Alors, comme il a été dit à propos de l'oraison de quiétude, il ne faut pas plus faire de cas de l'imagination que d'une folle (6). C'est de cette union mystique incomplète que sainte Thérèse parle dans le *Château*, V^e^ Demeure, ch. III : « Pour l'union, dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les

(1) Cf. *La Doctrine spirituelle*, VII^e^ Principe, ch. VI, a. 7.

(2) Cf. *Chemin de la perfection*, ch. XXXI, pp. 227-228. Cf. *Château*, IV^e^ Dem., ch. I.

(3) *Chemin*, ch. XXXIV (trad. des carmélites), p. 254, ch. XXXVIII. — *Château*, IV^e^ Dem., ch. I, pp. 98, 102, 105.

(4) *Réponses de sainte Jeanne de Chantal*, 2^e^ éd., Paris, 1665, p. 508 — et dans ses *Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268, l'opuscule sur l'*Oraison de quiétude*.

(5) *Vie*, ch. XVII, pp. 212-215.

(6) *Ibidem*, p. 215.

âmes par diverses voies et de les faire *arriver à ces Demeures* sans passer par *le sentier de traverse* que j'ai indiqué. »

Ce « sentier de traverse » et les délices qui s'y trouvent, on a cru parfois que c'était la contemplation infuse ou mystique; c'est seulement la suspension de l'imagination et de la mémoire, ou un *commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union mystique et la facilite beaucoup. C'est ce qu'ont montré le P. Arintero, O. P. (1), le P. Garate, S. J. (2), Mgr Saudreau (3).

Si sainte Thérèse disait qu'on peut arriver à la V^e^ Demeure par une voie non mystique, ou sans contemplation infuse, elle dirait le contraire de ce qu'elle a souvent affirmé dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XVIII, XIX, XX, XXI, et aussi dans le *Château*, IV^e^ Demeure; si en effet en cette IV^e^ Demeure les oraisons de recueillement surnaturel ou passif et de quiétude sont déjà *infuses* (et c'est ce qu'il y a d'essentiel en cette période de la vie intérieure), à plus forte raison celles de la V^e^ Demeure. Cf. aussi sa *Vie*, ch. XVII et *Fondations*, ch. IV.

L'oraison d'union passive n'est donc pas extraordinaire dans son fond ou dans son essence même, bien que certains de ses phénomènes accidentels, concomitants, puissent l'être. C'est plus clair certes chez saint Jean de la Croix, mais même dans le *Château* c'est assez manifeste.

Il faut noter enfin que sainte Thérèse, au début de la VI^e^ Demeure, ch. I, décrit une *période d'épreuve* fort pénible, qui correspond manifestement à ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit passive de l'esprit avant l'union parfaite. La sainte y parle de « l'angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle se soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, sur-

(1) *Evolucion mistica*, 2^e^ éd., pp. 667 ss. et *Cuestiones misticas*, 2^e^ éd., p. 330 ss.

(2) *Razon y Fe*, juillet 1908, pp. 325 ss.

(3) *Degrés de la vie spirituelle*, 5^e^ éd., t. II, p. 101, n° 2. *L'État mystique*, 2^e^ éd., n° 40 et 116.

tout dans ces sécheresses, où il semble qu'on n'a jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu ».

Ces remarques permettent de reconnaître, sous les différences qui se rencontrent entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, un fond commun. Comment en serait-il autrement, puisque l'un et l'autre décrivent le chemin de l'union parfaite et les divers moments de cette montée?

Une récente objection

Tout dernièrement pourtant, dans la *Traduction nouvelle des œuvres de saint Jean de la Croix*, par la Mère Marie du Saint-Sacrement du Carmel de Mangalore, t. III, appendice v, la traductrice, à laquelle on doit une version alerte et généralement fidèle des œuvres de sainte Thérèse connue sous le nom d'édition des carmélites de Paris, insiste presque uniquement sur les différences des deux grands saints du Carmel. Cet appendice rappelle l'Introduction générale du même ouvrage, qui semblait conclure à un désaccord entre les deux saints, au sujet surtout de la considération de l'Humanité du Sauveur. Dans les *Études Carmélitaines*, d'avril 1934, le P. Élisée de la Nativité avait tenu à rectifier aussitôt certaines conclusions, qu'il déclarait contraires au texte des *Demeures* et à l'ensemble de la doctrine de saint Jean de la Croix (p. 192). Il s'exprimait ainsi (*ibid.*, p. 187) : « La Révérende Mère a beau répéter à l'envi qu'il ne s'agit pas de « contradiction », on est surpris d'apprendre par elle tout à coup que saint Jean de la Croix fut — mon Dieu, il faut bien le dire — si malmené par la Fondatrice. »

Dans l'appendice v contenu dans le III^e^ volume de cette traduction nouvelle, la traductrice insiste sur *onze différences* relatives à la façon dont les deux saints ont conçu la contemplation, ses débuts, son caractère infus, la coopération que l'âme peut y apporter, en s'y disposant ou non, relatives aussi aux purifications passives, au rôle de

la foi dans la contemplation, aux faveurs extraordinaires, aux illusions, à l'Humanité de Jésus, à la mort au monde. On s'attendait, après ces onze différences, à voir en quoi les deux grands saints ont pu rester d'accord sur le grand sujet de la contemplation infuse et de l'union à Dieu qui en résulte. On ne nous le dit nullement.

La traductrice semble même croire que, pour trouver cet accord, la connaissance approfondie que la théologie peut donner des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit n'est pas de grande utilité.

Généralement les théologiens thomistes, carmes et dominicains, notamment Cajetan, O. P. (1), Joseph du Saint-Esprit, C. D. (2), les auteurs récents (3), le P. Gardeil, O. P. (4), et aussi le P. de la Taille, S. J., et beaucoup d'autres tiennent que la contemplation infuse procède de la foi infuse éclairée par les dons (*a fide infusa donis illustrata*), ou qu'elle est « un acte de la vertu de foi actionnée par le Saint-Esprit, dont la touche fait vibrer les dons ». La traductrice nous dit à ce sujet (*ibidem*, p. 485) : « *Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres*, il est certain que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements mystiques une place extrêmement prépondérante. — Sainte Thérèse fait-elle *reposer* la contemplation sur l'exercice de la vertu de foi? *En aucune manière.* »

S'il en est vraiment ainsi, il y aurait un désaccord vraiment grave. Mais on est obligé de reconnaître, *ibidem*, trois lignes plus bas : « Que la vertu de foi existe évidemment dans sa contemplation (celle de sainte Thérèse) comme un *substratum* ». Alors comment maintenir que sainte Thérèse « ne fait *reposer en aucune manière* la

(1) In II^{am} II^{ae}, q. 45, a. 1.

(2) *Cursus theol. scol. mysticae*, t. II, dist. 13, p. 395.

(3) Nous avons traité cette question, dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 7^{e} éd., t. I, pp. 410 ss.

(4) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. II, p. 171, sur l'expression : « fides illustrata donis ».

contemplation sur l'exercice de la vertu infuse de foi »?

Et comment comprendre un peu « *la place extrêmement prépondérante* », on l'avoue, que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements, si l'on ne pénètre pas plus ce que la théologie d'un saint Thomas et de ses meilleurs commentateurs peut nous dire à ce sujet, si l'on se dispense de l'examiner en disant : « Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres »? Sainte Thérèse, qui s'éclairait volontiers auprès des théologiens, aurait-elle parlé ainsi?

Dans le même appendice, à propos de ce que nous avons écrit (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, *Append.*, p. [42]), touchant la *méditation devenue impraticable* à la *contemplation infuse initiale* (au sens de saint Jean de la Croix), on nous rappelle que « conseiller l'oraison de quiétude de sainte Thérèse à une âme que Dieu n'en gratifie pas, ce serait peine entièrement perdue » (p. 497). Nous n'avons nullement oublié en cet endroit que l'oraison de quiétude est *infuse* et non pas acquise, même en ce qu'elle a d'essentiel, abstraction faite de tel phénomène concomitant et consolant qui la facilite. Nous n'avons cessé de dire, dans le même ouvrage, que nul ne peut l'acquérir, bien qu'on puisse se disposer à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui en est le principe prochain. En ce sens, sainte Thérèse elle-même a parlé de la *noria* qui symbolise ce travail, qui dispose à recevoir l'illumination divine (cf. sa *Vie*, ch. XIV).

On nous fait remarquer, *ibidem*, à propos du passage susdit, que nous n'avons pas mentionné, entre « la méditation devenue impraticable » et « l'oraison de quiétude », *la contemplation obscure initiale*, dont parle saint Jean de la Croix dans la Nuit des sens (celle qu'on a appelée parfois plus tard la contemplation acquise ou mixte, qui dispose à l'infuse), ni celle dont parle sainte

Jeanne de Chantal. Nous sommes d'autant plus surpris de cette remarque que, dans les lignes qui précèdent le passage susdit et dans celles qui suivent, nous parlons précisément de la contemplation infuse initiale de saint Jean de la Croix, et de celle « de simple remise en Dieu » de sainte Jeanne de Chantal, (cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [41] à [43]).

Nous conclurons en rappelant que, s'il y a entre les deux grands mystiques du Carmel certaines différences faciles à voir et souvent signalées, qui s'expliquent fort bien du fait que saint Jean de la Croix est théologien tandis que sainte Thérèse ne l'est pas, il y a cependant chez eux un fond commun indéniable, une conception fondamentale de la contemplation infuse, de l'union à Dieu qui en résulte et des purifications passives nécessaires pour parvenir à l'union parfaite.

S'il convient de signaler les différences, il importe plus encore de noter leur accord foncier, et pour voir en quoi il consiste, il ne faut pas négliger le secours que l'étude approfondie de la théologie peut nous apporter en ces difficiles questions; il importe grandement de distinguer dans la vie mystique et même en chacune des « sept demeures » ce qu'il y a d'essentiel et de normal et ce qui est phénomène accessoire et concomitant (1).

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) Sur ce qui appartient à la voie normale de la sainteté d'après saint Jean de la Croix, nous sommes heureux de signaler les quatre conférences que vient de faire à Rome le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C.D., sur la doctrine de l'auteur de la *Nuit obscure*, notamment celles intitulées : *Il cammino dell'amore* et *Angoscie d'amore*. Nous souhaitons de les voir réunies en un volume.

Courants de spiritualité allemande

La vie spirituelle qui s'exprime dans les ouvrages publiés par les auteurs de langue allemande mérite au plus haut point notre attention. Non seulement parce qu'elle nous atteste, en dépit des allégations de la presse officielle, le courage de l'élite catholique en Allemagne et la persistance d'une vie chrétienne intense, — ce serait déjà un motif suffisant d'intérêt fraternel de notre part, — mais, plus profondément, elle nous permet d'assister à un travail de purification qui tend à dégager des mélanges et des compromissions où ils se trouvent souvent engagés, les thèmes essentiels de la vie chrétienne. Aux époques où l'existence même de la foi est mise en question, l'âme chrétienne, pour ne pas céder aux menaces de ses ennemis, ni aux sollicitations de faux prophètes, se voit repoussée pour ainsi dire dans le sanctuaire le plus secret, où, au contact intime avec la Parole de Dieu, elle perçoit plus nettement l'essence religieuse du message évangélique. Ne doit-on pas dire qu'en présence du désordre social où nous vivons, le rôle de l'apologétique est peut-être trop facile? A insister trop exclusivement sur les bienfaits, réels assurément, de la religion chrétienne dans le domaine social, on risque de ne plus laisser subsister grand'chose de ce qui en fait la nature propre. Et lorsque l'État prend en main, comme il le fait en Allemagne, l'organisation de la charité, l'aide aux chômeurs, le Secours d'Hiver, beaucoup d'esprits seraient bien prêts d'accorder que la religion, surtout une religion dite surnaturelle et supranationale, est devenue chose superflue. Le protestantisme libéral s'est trouvé, en fait, presque sans défense en présence des tentatives d'annexion faites par l'État national-socialiste (1).

(1) Sur ce problème de l'Église nationale et la position catholique

Ce n'est pas à dire que l'Église doive jamais renoncer complètement à exercer son influence bienfaisante sur les institutions sociales. La charité seule sera toujours assez vigilante, assez délicate aussi, pour percevoir au fur et à mesure qu'elles pèsent sur les hommes, les formes nouvelles de la souffrance et de la misère, nées des transformations incessantes des conditions sociales. Les catholiques allemands ont réalisé dans la seconde moitié du dernier siècle une œuvre admirable, tant au point des œuvres sociales proprement dites que sur le terrain spéculatif. Ils s'en montrent fiers à juste titre, et l'on comprend l'opportunité d'une publication comme celle de M. Ritter (1), Anthologie des écrivains catholiques du dernier siècle, dont plusieurs, comme Mgr von Ketteler, Kolping, von Vogelsang, ont été, en même temps que des théoriciens, des organisateurs remarquables. En reprenant aujourd'hui à sa charge un grand nombre d'institutions charitables créées et entretenues par l'Église, l'État, sans doute, n'usurpe point une fonction qui n'est point de son ressort, mais il a tort de laisser entendre que l'Église a dépassé les bornes de sa compétence, alors qu'elle s'est contenté, une fois de plus au cours de sa longue histoire, de combler les défaillances du pouvoir politique.

Que cette intervention charitable de l'Église n'ait pas gardé toujours en tous ses représentants la pureté et le désintéressement qui auraient été souhaitables, il serait vain de le nier. La politique n'est pas loin quand on s'oriente vers les questions sociales, et en régime parlementaire c'est vers la politique de parti que se trouvent déviées très vite les activités les plus généreuses. Peut-être est-ce dans le sentiment douloureux de ces glissements qui, humainement, semblent presque inévitables, et de l'échec spirituel qui semble être le résultat unique de tant de travaux et de tant de peines, qu'il faut chercher la raison du retour à un christianisme plus intérieur? Ce ne serait pas impossible, et nous assisterions à

en cette matière, on lira avec profit la brochure de Mgr C. Gröber, archevêque de Fribourg-en-Brisgau, *Nationalkirche, Ein aufklärendes Wort zur Wahrung des konfessionellen Friedens*. Freiburg, Herder, 2e éd., 1935, in-16, 82 p. 0,80 M.

(1) E. Ritter, *Katholisch-konservatives Erbgut. Eine Auslese für die Gegenwart*. Freiburg, Herder, 1934, in-12, XVI-414 pp. 3,80 M.

une de ces évolutions qui périodiquement ramènent la conscience du peuple chrétien de l'un à l'autre des pôles qui commandent l'équilibre de la vie de l'Église (1).

Mais d'autres influences doivent être notées. Notamment le voisinage des confessions protestantes très actives, où l'expérience religieuse et le sentiment religieux tiennent la place que l'on sait. Plus récemment les systèmes philosophiques issus de la phénoménologie et les philosophies religieuses tributaires de Kierkegaard ont provoqué, soit par opposition, soit par imitation et adaptation, un courant original d'études de spiritualité.

Ces dernières influences expliquent que les caractères nouveaux de la littérature spirituelle apparaissent en dehors des frontières de l'Allemagne, partout où la langue allemande exerce son influence culturelle : en Autriche, et jusqu'en Alsace.

S'il s'agissait d'une étude détaillée du phénomène que nous venons de signaler, bien des recherches et des précisions seraient requises, un choix s'imposerait pour dégager les publications les plus marquantes et les plus représentatives. N'ayant à faire pour l'instant qu'une chronique de quelques ouvrages récents, nous ne pouvons présenter que des réflexions assez générales, conditionnées par la matière qu'est la nôtre. On ne demandera donc pas à ces pages ce qu'elles ne peuvent donner : un exposé proprement dit de la spiritualité allemande contemporaine, et on voudra bien ne pas leur reprocher de dépasser quelques fois l'objet précis que lui imposerait son titre.

D'une manière tout à fait générale, on pourrait dire que

(1) C'est de ce point de vue que le P. M. Pribilla, S. J., semble juger la situation de l'Église en présence de la persécution déchaînée par le national-socialisme. Son tract, *Fürchtet euch nicht*, est un véritable ordre du jour, qui commande avant tout le sang-froid et le retour à une vie religieuse profonde. Chez Herder, 1935, in-12, 11-46 pp., 0,30 M. Voir aussi la réfutation claire et courageuse du Mythe du XX^e^ siècle de Rosenberg par le P. A. Koch, S. J., dans *Der neue Mythos und der alte Glaube. Eine Kritik zu Rosenbergs Mythus des 20. Jahrhunderts.* Herder, 1935, in-12, 48 pp., 0,30 M.

les auteurs spirituels dont nous voulons parler insistent plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent sur les conditions proprement humaines de la vie spirituelle. La réaction contre le rationalisme abstrait, qui sépare l'homme des milieux auxquels il est lié organiquement, et qui dans l'homme isole l'esprit de toutes les implications qui en assurent l'existence et l'activité, remonte assez loin déjà, et elle se manifeste dans toutes les branches de la vie de l'esprit. En théologie notamment, dès le siècle dernier, le rôle de l'Église, Corps mystique du Christ, et manifestation visible de l'Esprit-Saint, a été mis en relief par Moehler et Scheeben, pour ne citer que ces deux noms. L'ouvrage de C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche* (1), ne fait que classer et coordonner, d'une manière personnelle d'ailleurs, des thèmes redevenus, heureusement, fondamentaux pour la théologie de l'Église. Mais en insistant sur l'union étroite des deux aspects de l'Église, Corps mystique de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de l'Église voie du salut, il montre la nécessité pour la vie spirituelle du chrétien de baigner profondément dans le courant de vie surnaturelle qui, de toutes parts, l'enveloppe et ne demande qu'à la pénétrer, pour la nourrir et l'enrichir.

Jusqu'à quelle hauteur doit atteindre la vue chrétienne de l'univers, quelles dimensions infinies elle ouvre au regard de l'esprit vivifié par la foi, les conférences de Dom Th. Michels (2) nous en donnent un témoignage saisissant. Commentant, à l'aide de documents juridiques et épigraphiques, oraisons et préfaces du sacramentaire léonien et du sacramentaire de saint Gélase, il tente de nous restituer l'atmosphère de foi ardente et réaliste des grands siècles de l'Église de Rome. L'œuvre du salut apparaît comme un événement, capital sans doute et d'un type unique, mais un événement réel de l'histoire de l'humanité, partageant en deux le cours des siècles : d'un côté ceux qui ont précédé la naissance du Sauveur et sa Résurrection, le temps de la préparation et de l'attente, de l'autre, ceux qui ont suivi et qui suivront l'Incarnation du Fils de Dieu, l'ère chrétienne, qui n'est autre

(1) C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*. Paderborn, Schöningh, 1934, gr. in-8, 222 pp.

(2) Th. Michels, O.S.B., *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*. Pustet, Salzburg, 1935, gr. in-8, 103 pp.

chose que l'histoire même de l'Église, l'histoire du royaume de Dieu, les temps nouveaux. Peut-on dire que semblables considérations n'intéressent point la vie spirituelle? Le mystère de l'Église et de sa vie séculaire, s'il est entré si profondément dans la liturgie, n'est-ce pas qu'il est un objet de contemplation chrétienne authentique et des plus adaptés à la piété de la grande masse des fidèles?

Et sans doute le désir de ramener à une piété plus personnelle les fidèles vivant dans le monde explique-t-il qu'on sente si vivement l'urgence de restaurer les valeurs concrètes de la piété chrétienne. Le laïc chrétien est engagé dans la vie, par le foyer qu'il a fondé, par la situation qu'il s'est créée aux prix d'efforts souvent ardus et qui l'insère presque indissolublement dans la trame des événements politiques, économiques et sociaux. Puisque le mal seul et l'abus des biens créés par Dieu sont strictement contraires à l'esprit chrétien, les fidèles vivant dans le monde ont le droit et le devoir de vouloir sanctifier et orienter vers leur fin surnaturelle toute leur activité et le cadre matériel et temporel où elle se déploie. C'est le sens profond de la liturgie, et la brochure de M. L. Bopp, *In liturgischer Geborgenheit* (1), n'a d'autre but que de le montrer en détail. Une première partie, consacrée à la sanctification liturgique du temps, nous fait voir comment, dans la perspective des textes liturgiques, la journée, la semaine, l'année enfin, sont autant de temps ou d'éléments d'un rythme majestueux, les mailles d'un filet d'or jeté sur toute notre vie, comment néanmoins certains jours, certaines semaines, certains moments de notre vie doivent être comme des centres de sanctification plus intense, appelés à rayonner sur les zones qui les entourent. La seconde partie intitulée : « La consécration liturgique du cadre local de notre vie », rappelle et commente les nombreuses consécrations ou bénédictions dont use l'Église, afin d'attacher, pour ainsi dire, des valeurs de sanctification spéciales à des lieux particulièrement importants pour le chrétien : lieux de prières, lieux d'habitation, lieux de travail et jusqu'à la terre natale, le lieu dont nous portons si profondément l'empreinte. L'auteur fait remarquer avec raison

(1) L. Bopp, *In liturgischer Geborgenheit*. Freiburg, Herder, 1934, in-12, VI-116 pp.

le caractère étonnamment humain de la piété catholique, si différente de toute conception abstraite et purement cérébrale, dont certain puritanisme nous a imposé comme malgré nous la hantise. Inutile de souligner l'opportunité de pareilles publications à un moment et en un pays où tant de cultes payens de la nature s'offrent pour satisfaire un besoin si profond de l'âme humaine.

Au-delà de ces liaisons de l'homme avec ses semblables, avec le monde matériel où il est né, d'où il tire sa subsistance, plus profondément qu'elles, c'est l'attitude intérieure de l'âme que le nouveau mouvement des idées en Allemagne entend transformer. On sait les grands thèmes de la conception tragique et héroïque de la vie, du courage et de la force, de l'amour du risque et de la lutte, qui définissent l'homme nouveau. Loin d'en prendre le contrepied, de s'enfermer dans une critique facile et stérile, les auteurs spirituels se sont efforcés de dégager le bon grain de l'ivraie et de montrer qu'il était possible et même nécessaire de le récolter dans les granges du Père céleste. Une petite plaquette d'abord, due à Mgr Gröber, archevêque de Fribourg, sur *Le Christ et les malades* (1). Il veut révéler à tous ceux qui souffrent qu'ils sont, eux aussi, membres authentiques et même privilégiés de l'humanité. Qu'ils soient membres privilégiés du Corps mystique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, aucun croyant n'en saurait douter.

Trois autres ouvrages que nous avons reçus portent les titres significatifs : *Du sens du courage* (2), *Du sens du respect* (3), *La noblesse et le chrétien* (4). Assez différents dans la conception et l'exécution de leur dessein, le premier plus

(1) C. Gröber, Erzbischof von Freiburg. *Heile mich Herr.* Freiburg, Herder, 1934, in-12, 54 pp., 0,80 M.

(2) J. Pieper, *Vom Sinn der Tapferkeit.* Leipzig, Hegner, 1934, in-12, 88 pp.

(3) P. Wolff, *Vom Sinn der Ehrfurcht.* München, Kösel und Pustet, 1935, in-8, 125 pp., 3,60 M.

(4) R. Egenter, *Das Edle und der Christ.* 1935, Ibid., in-8, 143 pp., 2,80 M.

psychologique, les autres plus philosophiques (1), ils répondent manifestement au même désir d'opérer d'un point de vue chrétien, compréhensif et constructif, la discrimination qui s'impose dans la masse d'idées et d'aspirations nouvelles. Leur valeur est inégale, tant pour la richesse du contenu que pour l'aisance de l'exposé. Mais certains efforts, par leur générosité même, sont décisifs à l'égal de réussites plus achevées.

De longues analyses seraient ici nécessaires pour en faire sentir toute la portée. Elles dépasseraient les limites de cette chronique. On m'en voudrait cependant de ne pas citer l'un au moins des passages les plus significatifs, où nous est définie clairement la tâche actuelle de l'Église enseignante. « Une manière nouvelle de concevoir la vie anime une partie plus ou moins considérable de notre peuple, et place l'Église en face de nouvelles décisions. Il ne suffirait pas de fixer, comme sur une étiquette, du haut de la chaire la vérité et la valeur du monde qui naît. Il ne suffirait pas d'en combattre par voie diplomatique les seules conséquences politiques. Les deux attitudes sont nécessaires, mais une autre est plus importante : à ce temps nouveau, le christianisme doit annoncer dans la langue de ce temps la bonne nouvelle du Christ. » Et voici des considérations générales, dont nous pouvons tous faire notre profit :

L'Église ne peut se refuser à cette exigence. Sa nature le lui interdit. Mais savons-nous bien ce qu'elle doit alors exiger de ses membres? de tous les chrétiens? Seul le chrétien dépouillé de tout préjugé peut annoncer efficacement le message du Christ. La fraîcheur du regard pour ce qui est nouveau, qu'il faut aimer de quelque manière avant d'être à même de le connaître assez, est chose difficile. L'histoire en porte témoignage. Combien l'Église aurait-elle pu s'épargner de déceptions et d'amères épreuves, si, le plus souvent, à chaque « aujourd'hui » ce n'avaient été les chrétiens d' « hier » qui ont répondu. Qu'il en ait été ainsi, il en est de profondes raisons humaines. La route que suit l'Église à travers le monde est par elle-même une route de souffrances. L'Église est

(1) Il faut ajouter à cette liste deux autres ouvrages au moins, que nous n'avons pas reçus. *Mannhaftes Christentum* de Dom B. Wörmüller, O. S. B., paru également chez Kösel und Pustet à Munich, et *Christliche Existenz* du P. E. Przywara, S. J., chez Hegner à Leipzig.

le Corps mystérieux du Seigneur, elle n'est point de ce monde, mais elle y porte témoignage pour un autre monde. Cela crée un état de tension difficile à porter. Ceux qui sont *dans* ce monde la comprennent difficilement, ceux qui sont *de* ce monde ne la comprendront jamais. Et l'Église suit la route solitaire de l'amour méconnu. La faute des hommes qui sont dans l'Église peut rendre cette route plus pénible encore... Nous ne pouvons remplir la mission du Christ que par l'amour. Mais quand l'homme aime sur cette terre, il se crée dans cet amour une patrie terrestre. Et avant qu'il ne s'en avise, celle-ci devient une patrie fallacieuse, qui, par ses doux sortilèges, retire le message de l'âme et retient dans les mesquines limites d'un bonheur humain les pas de celui qui devait porter à d'autres l'amour et la paix du Christ... Le chrétien qui annonça à ce qui fut « hier » la bonne nouvelle, et qui s'y attacha comme à une fausse patrie, prend le parti d' « hier » contre « aujourd'hui », à qui il devait porter l'Évangile, en se donnant lui-même dans l'amour... et les pieds meurtris de l'Église enseignante cherchent le chemin du nouvel aujourd'hui, et, le cœur ensanglanté, l'Église pleure les âmes qu'elles a perdues... (Egenter, *loc. cit.*, pp. 11 ss.)

De telles paroles inspirent toute confiance en la valeur chrétienne des travaux qu'elles inaugurent.

Les ouvrages de type plus classique gardent évidemment leur utilité, et leur succès atteste, à sa manière, la persistance d'une vie spirituelle fervente. Signalons simplement la réédition de deux ouvrages d'un des maîtres les plus écoutés, dont l'influence a marqué une génération : *Von Seele zu Seele* (1), recueil de « lettres adressées à des hommes de bonne volonté » et *Der Erlöser* (2) du P. P. Lippert, S. J., et la traduction allemande, sous le titre *Die Persönlichkeit Christi* (3), de *Christ the king of glory*, de Dom Vonier, O. S. B.

On a comparé aux œuvres mystiques de Tauler le *Livre*

(1) P. Lippert, S. J., *Von Seele zu Seele Briefe an gute Menschen.* 31e et 32e éd., Freiburg, Herder, 1935, in-8, VI-272 pp. 3 M.

(2) Id., *Credo*, IV, *Der Erlöser.* 6e éd., ibid., 1935, in-16, VI-164 pp., 2,20 M., rel. 3,20 M.

(3) A. Vonier, O. S. B., *Die Persönlichkeit Christi.* Ibid., 1935, in-8, VIII-208 pp. 2,60 M., rel. 3,80 M.

d'heures spirituelles que nous donne M. K. Küven (1), et la comparaison est loin d'être forcée. Une même ferveur spirituelle de part et d'autre, sûre et authentique, une même connaissance profonde de l'âme humaine, de ses aspirations secrètes, immuables en leur vœu essentiel, toujours neuves en leur expression. Le but de M. Küven est de manifester les harmonies qui existent entre l'attente souvent désolée de l'âme contemporaine et les vérités de la foi chrétienne, de montrer comment les vérités éternelles de la foi sont une réponse au désir de vie, et de vie la plus personnelle qui travaille l'homme de notre temps. La valeur exceptionnelle de ces pages tient précisément au don pénétrant de pressentir et l'art de traduire en une langue parfaite les mouvements et les états de « l'âme qui attend ». Nul doute que toute âme qui les lira avec sincérité ne trouve ce qu'elle cherchait, peut-être sans le savoir.

M. H. Schumacher, plus théologien, professeur d'exégèse, poursuit un effort semblable par des moyens différents (2). Il s'est adressé aux textes de l'Écriture et aux témoignages des auteurs chrétiens des deux premiers siècles afin de retrouver en toute sa fraîcheur l'essence du christianisme. Cette dernière expression, on l'aura remarqué, évoque les discussions soulevées jadis par les publications de von Harnack, et, de fait, c'est bien dans ce contexte-là qu'il faut situer l'ouvrage de M. Schumacher. Aux yeux de M. Schumacher l'essence du christianisme est d'être une « vie nouvelle », don de Dieu inauguré par une nouvelle naissance, qui par la justification nous fait mourir au péché et au monde et nous fait enfants et héritiers de Dieu. Saint Jean et saint Paul sont les principales sources scripturaires, et l'on pressent par le schéma que nous en avons donné les thèmes magnifiques de la théologie johannique et paulinienne, dont l'auteur disposait pour tracer de la vie chrétienne ainsi définie une image précise et vigoureuse, en même temps qu'il en mon-

(1) K. Küven, *Seele in Erwartung*. Ibid., 1934, in-8, VIII-178 pp. 3,20 M.

(2) H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das « Neue Leben » nach den Dokumenten der ersten Zwei Jahrhunderte*. Ibid., 1934, in-8, X-172 pp. 3,60 M., rel. 4,80 M.

tre le développement organique depuis le baptême jusqu'à la consommation dans la vie éternelle. La seconde partie, qui exploite les écrits non-canoniques, modifie quelques traits de ce tableau et en ajoute d'autres. La structure essentielle demeure la même. Les écrits des Pères apostoliques et des premiers apologistes offraient eux aussi une matière des plus riches. L'auteur l'a utilisée avec discernement et il n'a pas craint de citer largement les textes les plus précieux.

En mentionnant ici les deux volumes de M. J. Dillersberger, *Der neue Gott* et *Das Wort vom Logos* (1), j'ai conscience de ne pas trop m'éloigner de l'objet de cette chronique. L'un et l'autre sont des travaux d'exégèse. Le premier est un commentaire de l'Épître aux Éphésiens, le second un commentaire sur le prologue de l'Évangile de saint Jean. Mais ce sont des commentaires d'un type assez particulier. Non pas que M. Dillersberger dédaigne l'exégèse classique. Il la suppose acquise, et, bénéficiant de ses ressources et de ses avertissements, il inaugure une manière d'exégèse *charismatique* qui, par-delà le sens littéral, s'efforce de trouver la signification cachée — on dirait volontiers *mystique*, si ce terme n'avait une valeur technique — de l'Écriture inspirée. L'Épître aux Éphésiens apparaît ainsi comme la Révélation du Dieu Nouveau, du Dieu Trine et Un et de son rôle dans la vie chrétienne. On en discerne la trace jusque dans la division du texte et le choix des mots et le rythme de la phrase. Les circonstances historiques s'effacent, la vie semble s'arrêter, seul demeure le mystère éternel, intemporel et immuable de la Très Sainte Trinité et le voile verbal à travers lequel, dans le recueillement et le silence de la contemplation la plus haute, l'esprit en perçoit quelques rayons.

Le prologue de saint Jean prêtait plus que tout autre passage des Livres Saints à un tel commentaire, et il faut avouer que les pages que M. Dillersberger lui consacre sont parmi les plus magnifiques et les plus majestueuses qu'on ait écrites. Je les préfère de beaucoup à celles du commentaire sur

(1) D. Dillersberger, *Der Neue Gott*. Salzburg, Pustet, 1935, in-8, 208 p. 3,50 M. Id., *Das Wort vom Logos*. (*Bücherei der Salzburger Hochschulwochen*. Bd. 6.) Ibid., 1935, gr. in-8, 224 p. 3,70 M., rel. 4,90 M.

l'Épître aux Éphésiens. Peut-être ce dernier texte résistait-il davantage. En tout cas, il nous semble que la manière de M. Dillersberger peut donner de très beaux résultats, à condition qu'elle ne prétende jamais devenir une méthode. Que M. Dillersberger n'essaie pas de la justifier rationnellement, puisqu'elle se situe au-delà de l'ordre rationnel, ni non plus d'exclure d'autres méthodes qui demeurent valables, à leur place. Celle qu'il emploie avec tant de maîtrise est difficile entre toutes. Elle peut conduire au meilleur comme au pire. Le plus sûr moyen de la discréditer serait sans doute de trop lui demander, de la détacher de l'inspiration créatrice qui en fait tout le prix.

Terminons enfin cette chronique par un dernier groupe d'ouvrages qui nous montrent à l'œuvre l'action de la grâce divine dans les âmes. Sous le titre *Kultur der Seele*, le P. B. Momme Nissen, O. P. (1), a réuni une série de portraits psychologiques où il essaie de montrer la part indispensable de l'Église et des valeurs nationales dans la formation profonde et le développement de quelques grandes personnalités, telles que : Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Thomas a Kempis, Dürer, Rembrandt, Gœthe et enfin son ami, J. Langbehn. L'intention de répondre aux attaques dont le christianisme et toute la civilisation chrétienne sont l'objet à l'heure actuelle a dicté ce choix. C'est à ce titre et en raison du point de vue assez inusité auquel se place l'auteur pour analyser quelques figures de saints que nous avons tenu à signaler ce livre, dont le contenu dépasse le cadre de cette chronique.

La vie de sainte Claire, par contre, que Mme M. Fassbinder (2) a écrite d'après les documents les plus récents, y entre pleinement, Non pas seulement parce qu'il contient en appendice tout ce qui nous reste des écrits de la Sainte, quel-

(1) B. Momme Nissen, O P., *Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk.* Freiburg, Herder, 1935, in-8, VI-200 pp. 2,50 M., rel. 3,80 M.

(2) M. Fassbinder, *Die heilige Clara von Assisi.* Ibid., 1934, in-8, XII-224 pp.

ques lettres, son testament, et la règle de 1253, mais simplement parce qu'elle est, au sens le plus plein de ce mot, une hagiographie, le récit de la sainteté de Claire d'Assise. Le sujet est des plus séduisants. Peu de saintes possèdent un charme aussi puissant que la fondatrice des pauvres Sœurs cloîtrées de Saint-François. Et en cette nature d'élite, comblée des dons de la nature et de la grâce, on saisit mieux encore peut-être que chez saint François lui-même, la haute valeur spirituelle de l'amour de la pauvreté. Mme Farsbinder n'a pas failli à sa tâche. En un style d'une limpidité et d'une clarté toute ombriennes, elle nous dit ce que fut la vie de sainte Claire, la beauté de son âme que dès le premier contact saint François rêvait de donner à son Seigneur, sa douceur et sa fermeté, qui, pour suivre sa vocation, sut triompher de tous les obstacles, et qui jusqu'à la fin s'opposa aux tentatives des papes pour modifier l'idéal de la pauvreté absolue, sa sagesse et sa science des âmes, sa bonté maternelle pour ses sœurs, et sa terrible austérité envers elle-même. Aussi bien par la sûreté de l'information historique que par les qualités exceptionnelles de la présentation, cette vie de sainte Claire se place au tout premier rang de la littérature hagiographique.

En quelques pages discrètes, Mme A. von Wiedebach-Nostitz nous livre l'itinéraire douloureux qui la conduisit du protestantisme à la foi catholique (1). Profondément religieuse depuis son enfance, stricte et exigeante dans sa conception du devoir, unie profondément au Christ au cours de ses multiples épreuves, elle gardait dans son âme une espérance tenace, une certitude qu'il y avait pour elle un avenir mystérieux où elle rencontrerait ces « dimensions infinies » qui lui permettraient de se donner et de se dilater sans mesure. Le contact avec des catholiques fervents et intelligents, discrets et respectueux, lui révéla l'accès du trésor qu'elle cherchait, en même temps qu'il faisait tomber les préjugés enracinés en elle depuis la première enfance. Double leçon : sur la valeur apostolique de toute vie spirituelle intense, sur l'ignorance de la foi catholique même chez des protestants cultivés.

Nous voici au terme de cette chronique. Les quelques

(1) A. V. Wiedebach-Nostitz, *Um grosse Weiten*. Ibid., 1934, in-12, IV-131 pp. 2,30 M.

ouvrages que nous avons trop brièvement résumés donneront peut-être raison à l'optimisme que nous exprimions au début. D'autant plus que ce n'est qu'une partie des ouvrages de spiritualité qui ont été publiés ces derniers temps. A ceux dont nous n'avons point parlé il faudrait joindre les ouvrages de théologie et d'exégèse, de philosophie et de science, la poésie et le roman, pour avoir une idée de la vitalité du catholicisme allemand et de la place qu'il tient dans tout ce qui concerne la vie de l'esprit (1). La persécution, une fois de plus, semble se révéler l'auxiliaire le plus précieux de l'œuvre de Dieu parmi les hommes.

Le Saulchoir.

fr. L.-B. Geiger, O. P.

(1) On trouvera une documentation importante dans un ouvrage, écrit en collaboration par des auteurs de plusieurs pays, en vue de mettre en relief les réalisations contemporaines des auteurs catholiques dans la littérature mondiale : *Katholische Leistung in der Weltliteratur dep Gegenwart*. Freiburg, Herder, 1934, gr. in-8, VI-388 pp. 7,20 M., rel. 8,20 M.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).